SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
CONS. AD. 1961
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Kant's gesammelte Schriften

Herausgegeben

von der

Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften

Band IV

Erste Abtheilung: Werke

Vierter Band

Berlin

Druck und Verlag von Georg Reimer

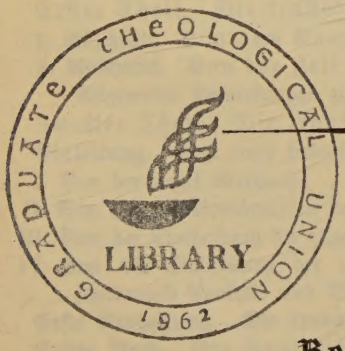
1911

Kant, Immanuel
Gesammelte schriften

Kant's Werke

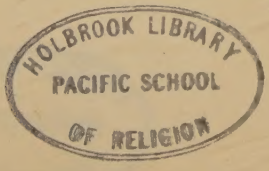
Band IV

Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.)
Prolegomena
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft



Property of
CBPac
Please return to
Graduate Theological
Union Library

Berlin
Druck und Verlag von Georg Reimer
1911



71474
1910
V.4

Property of
CBPac
Please return to
Graduate Theological
Union Library

Inhaltsübersicht des Bandes.

1781.

Kritik der reinen Vernunft 1
[1te Aufl. bis Von den Paralogismen der reinen Vernunft incl.]
Zueignung 3
Vorrede 7
Inhalt 15
Einleitung.
I. Idee der Transscendental-Philosophie 17
II. Eintheilung der Transscendental-Philosophie 24
I. **Transscendentale Elementarlehre.**
Erster Theil. Die transscendentale Ästhetik 29
1. Abschnitt. Von dem Raume 31
2. Abschnitt. Von der Zeit 36
Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Ästhetik 42
Zweiter Theil. Die transscendentale Logik.
Einleitung. Idee einer transscendentalen Logik.
I. Von der Logik überhaupt 47
II. Von der transscendentalen Logik 50
III. Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik 52
IV. Von der Eintheilung der transscendentalen Logik in die transscendentale Analytik und Dialektik 54
Erste Abtheilung. Die transscendentale Analytik 56
Erstes Buch. Die Analytik der Begriffe 56
1. Hauptstück. Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe 57
1. Abschnitt. Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt . 58
2. Abschnitt. Von der logischen Function des Verstandes in Urtheilen 59

HOUGHTON LIBRARY
PACIFIC SCHOOL

3. Abschnitt. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien 63
2. Hauptstück. Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe . 68
1. Abschnitt. Von den Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt 68
Übergang zur transscendentalen Deduction der Kategorien . . . 73
2. Abschnitt. Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung 74
1. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung . . 77
2. Von der Synthesis der Reproduction in der Einbildung . . 77
3. Von der Synthesis der Recognition im Begriffe 79
4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori 83
3. Abschnitt. Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen . . . 86
Summarische Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduction der reinen Verstandesbegriffe 94
Zweites Buch. Die Analytik der Grundsätze 95
Einleitung. Von der transscendentalen Urtheilskraft überhaupt . . 96
1. Hauptstück. Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe 98
2. Hauptstück. System aller Grundsätze des reinen Verstandes . . 105
1. Abschnitt. Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile 106
2. Abschnitt. Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile 108
3. Abschnitt. Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben 111
1. Von den Axiomen der Anschauung 113
2. Die Anticipationen der Wahrnehmung 115
3. Die Analogien der Erfahrung 121
Erste Analogie. Grundsatz der Beharrlichkeit 124
Zweite Analogie. Grundsatz der Erzeugung 128
Dritte Analogie. Grundsatz der Gemeinschaft 141
4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt 145
3. Hauptstück. Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena 155
Anhang. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe 169
Zweite Abtheilung. Die transscendentale Dialektik.
Einleitung. 188
I. Vom transscendentalen Schein 188
II. Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins 191
A. Von der Vernunft überhaupt 191
B. Vom logischen Gebrauche der Vernunft 194

C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft 195
Erstes Buch. Von den Begriffen der reinen Vernunft . . . 198
1. Abschnitt. Von den Ideen überhaupt 199
2. Abschnitt. Von den transscendentalen Ideen 204
3. Abschnitt. System der transscendentalen Ideen 211
Zweites Buch. Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft 214
1. Hauptstück. Von den Paralogismen der reinen Vernunft . . 215
Erster Paralogism, der Substantialität 220
Zweiter Paralogism, der Simplicität 221
Dritter Paralogism, der Personalität 227
Vierter Paralogism, der Idealität 230
Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre zu Folge diesen Paralogismen 238

1783.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können 253
Vorwort 255
Vorerinnerung von dem Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniß 265
Allgemeine Fragen 271
Der Hauptfrage erster Theil: Wie ist reine Mathematik möglich? 280
Anmerkung I—III 287
Der Hauptfrage zweiter Theil: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? 294
Anhang zur reinen Naturwissenschaft 322
Der Hauptfrage dritter Theil: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? 327
I. Psychologische Ideen 333
II. Kosmologische Ideen 338
III. Theologische Idee 348
Allgemeine Anmerkung zu den transscendentalen Ideen 348
Beschluß von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft 350
Auflösung der allgemeinen Frage: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? 365
Anhang 371
Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht 372
Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, auf welche das Urtheil folgen kann 380

1785.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 385
Vorrede 387
Erster Abschnitt. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß zur philosophischen 393
Zweiter Abschnitt. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten 406
Dritter Abschnitt. Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft 446

1786.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 465
Vorrede 467
1. Hauptstück. Phoronomie 480
2. Hauptstück. Dynamik 496
3. Hauptstück. Mechanik 536
4. Hauptstück. Phänomenologie 554

Anmerkungen 567

Kritik

der

reinen Vernunft

von

Immanuel Kant,
Professor in Königsberg.

1781.

Sr. Excellenz,

dem Königl. Staatsminister

Freiherrn von Zedlitz.

Gnädiger Herr! IV

Den Wachsthum der Wissenschaften an seinem Theile befördern, heißt, an Ew. Excellenz eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit jenen nicht blos durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere Verhältniß eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigst verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewissermaßen in meinem Vermögen ist, meine Dankbarkeit für das gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit Ew. Excellenz mich be- V
ehren, als könnte ich zu dieser Absicht etwas beitragen.

Wen das speculative Leben vergnügt, dem ist unter mäßigen Wünschen der Beifall eines aufgeklärten, gültigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutze groß, obzwar entfernt ist und daher von gemeinen Augen gänzlich verkannt wird.

Einem Solchen und Dessen gnädigem Augenmerke widme ich nun diese Schrift und Seinem Schutze alle übrige Angelegenheit meiner lite- VI
rärischen Bestimmung und bin mit der tiefsten Verehrung

Ew. Excellenz

unterthänig-gehorsamster

Diener

Königsberg

den 29sten März

1781

Immanuel Kant.

Vorrede.

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen beläſtigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.

In diese Verlegenheit geräth sie ohne ihre Schuld. Sie fängt von Grundsätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch diese hinreichend bewährt ist. Mit diesen steigt sie (wie es auch ihre Natur mit sich bringt) immer höher, zu entfernteren Bedingungen. Da sie aber gewahr wird, daß auf diese Art ihr Geschäfte jeder- VIII
zeit unvollendet bleiben müsse, weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich genöthigt, zu Grundsätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig scheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnisse steht. Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, daß irgendwo verborgene Irrthümer zum Grunde liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Gränze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probirstein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik.

Es war eine Zeit, in welcher sie die Königin aller Wissenschaften genannt wurde, und wenn man den Willen für die That nimmt, so verdiente sie wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes allerdings diesen Ehrennamen. Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters

so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt, ver-
IX stoßen und verlassen, wie Hecuba: modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops — *Ovid.* Metam.

Anfänglich war ihre Herrschaft, unter der Verwaltung der Dogmatiker, despotisch. Allein weil die Gesetzgebung noch die Spur der alten Barbarei an sich hatte, so artete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige Anarchie aus, und die Sceptiker, eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrennten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung. Da ihrer aber zum Glück nur wenige waren, so konnten sie nicht hindern, daß jene sie nicht immer aufs neue, obgleich nach keinem unter sich einstimmigen Plane, wieder anzubauen versuchten. In neueren Zeiten schien es zwar einmal, als sollte allen diesen Streitigkeiten durch eine gewisse Physiologie des menschlichen Verstandes (von dem berühmten **Locke**) ein Ende gemacht und die Rechtmäßigkeit jener Ansprüche völlig entschieden werden; es fand sich aber, daß, obgleich die Geburt jener vorgegebenen Königin aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung abgeleitet wurde und dadurch ihre Anmaßung mit Recht hätte verdächtig werden müssen, dennoch, weil diese Genealogie ihr in der That fälschlich angedichtet war, sie ihre Ansprüche noch immer
X behauptete, wodurch alles wiederum in den veralteten, wurmstichigen Dogmatism und daraus in die Geringschätzung verfiel, daraus man die Wissenschaft hatte ziehen wollen. Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Überdruß und gänzlicher Indifferentism, die Mutter des Chaos und der Nacht, in Wissenschaften, aber doch zugleich der Ursprung, wenigstens das Vorspiel einer nahen Umschaffung und Aufklärung derselben, wenn sie durch übel angebrachten Fleiß dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden.

Es ist nämlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann. Auch fallen jene vorgebliche Indifferentisten, so sehr sie sich auch durch die Veränderung der Schulsprache in einem populären Ton unkenntlich zu machen gedenken, wofern sie nur überall etwas denken, in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die sie doch so viel Verachtung vorgaben. Indessen ist diese Gleichgültigkeit, die sich mitten in dem Flor aller Wissenschaften er-
äugnet und gerade diejenige trifft, auf deren Kenntnisse, wenn dergleichen
XI zu haben wären, man unter allen am wenigsten Verzicht thun würde, doch

ein Phänomen, das Aufmerksamkeit und Nachsinnen verdient. Sie ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften Urtheilskraft*) des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt, und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntniß, aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaßungen nicht XII durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne; und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst.

Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Gränzen derselben, alles aber aus Principien.

Diesen Weg, den einzigen, der übrig gelassen war, bin ich nun eingeschlagen und schmeichle mir, auf demselben die Abstellung aller Irrungen angetroffen zu haben, die bisher die Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauche mit sich selbst entzweiet hatten. Ich bin ihren Fragen nicht dadurch etwa ausgewichen, daß ich mich mit dem Unvermögen der menschlichen Vernunft entschuldigte; sondern ich habe sie nach Principien vollständig specificirt und, nachdem ich den Punkt des Mißverstandes der Vernunft mit ihr selbst entdeckt hatte, sie zu ihrer völligen Befriedigung

*) Man hört hin und wieder Klagen über Seichtigkeit der Denkungsart unserer Zeit und den Verfall gründlicher Wissenschaft. Allein ich sehe nicht, daß die, deren Grund gut gelegt ist, als Mathematik, Naturlehre ꝛc., diesen Vorwurf im mindesten verdienen, sondern vielmehr den alten Ruhm der Gründlichkeit behaupten, in der letzteren aber sogar übertreffen. Eben derselbe Geist würde sich nun auch in anderen Arten von Erkenntniß wirksam beweisen, wäre nur allererst für die Berichtigung ihrer Principien gesorgt worden. In Ermangelung derselben sind Gleichgültigkeit und Zweifel und endlich strenge Kritik vielmehr Beweise einer gründlichen Denkungsart. Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.

XIII aufgelöst. Zwar ist die Beantwortung jener Fragen gar nicht so ausgefallen, als dogmatisch schwärmende Wißbegierde erwarten mochte; denn die könnte nicht anders als durch Zauberkünste, darauf ich mich nicht verstehe, befriedigt werden. Allein das war auch wohl nicht die Absicht der Naturbestimmung unserer Vernunft, und die Pflicht der Philosophie war, das Blendwerk, das aus Mißdeutung entsprang, aufzuheben, sollte auch noch so viel gepriesener und beliebter Wahn dabei zu nichte gehen. In dieser Beschäftigung habe ich Ausführlichkeit mein großes Augenmerk sein lassen, und ich erkühne mich zu sagen, daß nicht eine einzige metaphysische Aufgabe sein müsse, die hier nicht aufgelöst, oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden. In der That ist auch reine Vernunft eine so vollkommene Einheit, daß, wenn das Princip derselben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könnte, weil es alsdann auch keiner der übrigen mit völliger Zuverlässigkeit gewachsen sein würde.

Ich glaube, indem ich dieses sage, in dem Gesichte des Lesers einen
XIV mit Verachtung vermischten Unwillen über dem Anscheine nach so ruhmredige und unbescheidene Ansprüche wahrzunehmen; und gleichwohl sind sie ohne Vergleichung gemäßigter, als die eines jeden Verfassers des gemeinsten Programms, der darin etwa die einfache Natur der Seele, oder die Nothwendigkeit eines ersten Weltanfanges zu beweisen vorgiebt. Denn dieser macht sich anheischig, die menschliche Erkenntniß über alle Gränzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern, wovon ich demüthig gestehe, daß dieses mein Vermögen gänzlich übersteige; an dessen Statt ich es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu thun habe, nach deren ausführlicher Kenntniß ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antreffe, und wovon mir auch schon die gemeine Logik ein Beispiel giebt, daß sich alle ihre einfache Handlungen völlig und systematisch aufzählen lassen; nur daß hier die Frage aufgeworfen wird, wie viel ich mit derselben, wenn mir aller Stoff und Beistand der Erfahrung genommen wird, etwa auszurichten hoffen dürfe.

So viel von der Vollständigkeit in Erreichung eines jeden und der Ausführlichkeit in Erreichung aller Zwecke zusammen, die nicht ein beliebiger Vorsatz, sondern die Natur der Erkenntniß selbst uns aufgiebt, als der Materie unserer kritischen Untersuchung.

XV Noch sind Gewißheit und Deutlichkeit, zwei Stücke, die die

Form derselben betreffen, als wesentliche Forderungen anzusehen, die man an den Verfasser, der sich an eine so schlüpfrige Unternehmung wagt, mit Recht thun kann.

Was nun die Gewißheit betrifft, so habe ich mir selbst das Urtheil gesprochen: daß es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei, zu meinen und daß alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Waare sei, die auch nicht für den geringsten Preis feil stehen darf, sondern, so bald sie entdeckt wird, beschlagen werden muß. Denn das kündigt eine jede Erkenntniß, die a priori fest stehen soll, selbst an: daß sie für schlechthin nothwendig gehalten werden will, und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse a priori noch viel mehr, die das Richtmaß, mithin selbst das Beispiel aller apodiktischen (philosophischen) Gewißheit sein soll. Ob ich nun das, wozu ich mich anheischig mache, in diesem Stücke geleistet habe, das bleibt gänzlich dem Urtheile des Lesers anheim gestellt, weil es dem Verfasser nur geziemt, Gründe vorzulegen, nicht aber über die Wirkung derselben bei seinen Richtern zu urtheilen. Damit aber nicht etwas unschuldigerweise an der Schwächung derselben XVI
Ursache sei, so mag es ihm wohl erlaubt sein, diejenige Stellen, die zu einigem Mißtrauen Anlaß geben könnten, ob sie gleich nur den Nebenzweck angehen, selbst anzumerken, um den Einfluß, den auch nur die mindeste Bedenklichkeit des Lesers in diesem Punkte auf sein Urtheil in Ansehung des Hauptzwecks haben möchte, bei zeiten abzuhalten.

Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln und Gränzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transscendentalen Analytik unter dem Titel der Deduction der reinen Verstandesbegriffe angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet. Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori darthun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntnißkräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjectiver Beziehung zu betrachten; und obgleich diese Er- XVII
örterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben, weil die Hauptfrage immer

bleibt: was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen? und nicht: wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich? Da das letztere gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist und in so fern etwas einer Hypothese Ähnliches an sich hat (ob es gleich, wie ich bei anderer Gelegenheit zeigen werde, sich in der That nicht so verhält), so scheint es, als sei hier der Fall, da ich mir die Erlaubniß nehme, zu meinen, und dem Leser also auch frei stehen müsse, anders zu meinen. In Betracht dessen muß ich dem Leser mit der Erinnerung zuvorkommen: daß, im Fall meine subjective Deduction nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objective, um die es mir hier vornehmlich zu thun ist, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfalls dasjenige, was Seite 92 bis 93 gesagt wird, allein hinreichend sein kann.

Was endlich die Deutlichkeit betrifft, so hat der Leser ein Recht, zuerst die discursive (logische) Deutlichkeit **durch Begriffe,** dann
XVIII aber auch eine intuitive (ästhetische) Deutlichkeit **durch Anschauungen,** d. i. Beispiele oder andere Erläuterungen in concreto, zu fordern. Für die erste habe ich hinreichend gesorgt. Das betraf das Wesen meines Vorhabens, war aber auch die zufällige Ursache, daß ich der zweiten, obzwar nicht so strengen, aber doch billigen Forderung nicht habe Gnüge leisten können. Ich bin fast beständig im Fortgange meiner Arbeit unschlüssig gewesen, wie ich es hiemit halten sollte. Beispiele und Erläuterungen schienen mir immer nöthig und flossen daher auch wirklich im ersten Entwurfe an ihren Stellen gehörig ein. Ich sah aber die Größe meiner Aufgabe und die Menge der Gegenstände, womit ich es zu thun haben würde, gar bald ein; und da ich gewahr ward, daß diese ganz allein im trockenen, blos scholastischen Vortrage das Werk schon gnug ausdehnen würden, so fand ich es unrathsam, es durch Beispiele und Erläuterungen, die nur in populärer Absicht nothwendig sind, noch mehr anzuschwellen, zumal diese Arbeit keineswegs dem populären Gebrauche angemessen werden könnte und die eigentliche Kenner der Wissenschaft diese Erleichterung nicht so nöthig haben, ob sie zwar jederzeit angenehm ist, hier aber sogar etwas Zweckwidriges nach sich ziehen konnte. Abt Ter-
XIX rasson sagt zwar: wenn man die Größe eines Buchs nicht nach der Zahl der Blätter, sondern nach der Zeit mißt, die man nöthig hat, es zu verstehen, so könne man von manchem Buche sagen: daß es viel kürzer sein würde, wenn es nicht so kurz wäre. Andererseits aber, wenn

man auf die Faßlichkeit eines weitläuftigen, dennoch aber in einem Princip zusammenhängenden Ganzen speculativer Erkenntniß seine Absicht richtet, könnte man mit eben so gutem Rechte sagen: manches Buch wäre viel deutlicher geworden, wenn es nicht so gar deutlich hätte werden sollen. Denn die Hülfsmittel der Deutlichkeit helfen zwar in Theilen, zerstreuen aber öfters im Ganzen, indem sie den Leser nicht schnell gnug zu Überschauung des Ganzen gelangen lassen und durch alle ihre helle Farben gleichwohl die Articulation oder den Gliederbau des Systems verkleben und unkenntlich machen, auf den es doch, um über die Einheit und Tüchtigkeit desselben urtheilen zu können, am meisten ankommt.

Es kann, wie mich dünkt, dem Leser zu nicht geringer Anlockung dienen, seine Bemühung mit der des Verfassers zu vereinigen, wenn er die Aussicht hat, ein großes und wichtiges Werk nach dem vorgelegten Entwurfe ganz und doch dauerhaft zu vollführen. Nun ist Metaphysik nach XX
den Begriffen, die wir hier davon geben werden, die einzige aller Wissenschaften, die sich eine solche Vollendung und zwar in kurzer Zeit und mit nur weniger, aber vereinigter Bemühung versprechen darf, so daß nichts für die Nachkommenschaft übrig bleibt, als in der didaktischen Manier alles nach ihren Absichten einzurichten, ohne darum den Inhalt im mindesten vermehren zu können. Denn es ist nichts als das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet. Es kann uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstecken kann, sondern selbst durch Vernunft ans Licht gebracht wird, sobald man nur das gemeinschaftliche Princip desselben entdeckt hat. Die vollkommene Einheit dieser Art Erkenntnisse und zwar aus lauter reinen Begriffen, ohne daß irgend etwas von Erfahrung, oder auch nur besondere Anschauung, die zur bestimmten Erfahrung leiten sollte, auf sie einigen Einfluß haben kann, sie zu erweitern und zu vermehren, machen diese unbedingte Vollständigkeit nicht allein thunlich, sondern auch nothwendig. Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex. *Persius.*

Ein solches System der reinen (speculativen) Vernunft hoffe ich unter XXI
dem Titel Metaphysik der Natur selbst zu liefern, welches bei noch nicht der Hälfte der Weitläuftigkeit dennoch ungleich reicheren Inhalt haben soll, als hier die Kritik, die zuvörderst die Quellen und Bedingungen ihrer Möglichkeit darlegen mußte und einen ganz verwachsenen Boden

zu reinigen und zu ebenen nöthig hatte. Hier erwarte ich an meinem Leser die Geduld und Unparteilichkeit eines Richters, dort aber die Willfährigkeit und den Beistand eines Mithelfers; denn so vollständig auch alle Principien zu dem System in der Kritik vorgetragen sind, so gehört zur Ausführlichkeit des Systems selbst doch noch, daß es auch an keinen abgeleiteten Begriffen mangele, die man a priori nicht in Überschlag bringen kann, sondern die nach und nach aufgesucht werden müssen; imgleichen da dort die ganze Synthesis der Begriffe erschöpft wurde, so wird überdem hier gefordert, daß eben dasselbe auch in Ansehung der Analysis geschehe, welches alles leicht und mehr Unterhaltung als Arbeit ist.

Ich habe nur noch Einiges in Ansehung des Drucks anzumerken. Da der Anfang desselben etwas verspätet war, so konnte ich nur etwa die
XXII Hälfte der Aushängebogen zu sehen bekommen, in denen ich zwar einige, den Sinn aber nicht verwirrende Druckfehler antreffe, außer demjenigen, der S. 379 Zeile 4 von unten vorkommt, da specifisch an statt sceptisch gelesen werden muß. Die Antinomie der reinen Vernunft von Seite 425 bis 461*) ist so nach Art einer Tafel angestellt, das alles, was zur Thesis gehört, auf der linken, was aber zur Antithesis gehört, auf der rechten Seite immer fortläuft, welches ich darum so anordnete, damit Satz und Gegensatz desto leichter mit einander verglichen werden könnte.

*) Des auf diesen Seiten unpaginirten Textes von A[1].

Inhalt.

Einleitung.

I. Transscendentale Elementarlehre.

Erster Theil. Transscendentale Ästhetik.

1. Abschnitt. Vom Raume.
2. „ Von der Zeit.

Zweiter Theil. Transscendentale Logik.

1. Abtheilung. Transscendentale Analytik in zwei Büchern und deren verschiedenen Hauptstücken und Abschnitten.
2. Abtheilung. Transscendentale Dialektik in zwei Büchern und deren verschiedenen Hauptstücken und Abschnitten.

II. Transscendentale Methodenlehre.

1. Hauptstück. Die Disciplin der reinen Vernunft.
2. „ Der Kanon der reinen Vernunft.
3. „ Die Architektonik der reinen Vernunft.
4. „ Die Geschichte der reinen Vernunft.

Einleitung.

I.

Idee der Transscendental-Philosophie.

Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Sie ist eben dadurch die erste Belehrung und im Fortgange so unerschöpflich an neuem Unterricht, daß das zusammengekettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kenntnissen, die auf diesem Boden gesammlet werden können, niemals Mangel haben wird. Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt, als befriedigt. Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der innern Nothwendigkeit haben, müssen von der Erfahrung unabhängig, für sich selbst klar und gewiß sein; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori: da im Gegentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrückt, nur a posteriori oder empirisch erkannt wird.

Nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, daß selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung a priori haben müssen, und die vielleicht nur dazu dienen, um unsern Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen. Denn wenn man aus den ersteren auch alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urtheile übrig,

die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen, weil sie machen, daß man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, wenigstens es sagen zu können glaubt, als bloße Erfahrung lehren würde, und daß Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit enthalten, dergleichen die blos empirische Erkenntniß nicht liefern kann.

Was aber noch weit mehr sagen will, ist dieses, daß gewisse Erkenntnisse sogar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urtheile über alle Grenzen derselben zu erweitern den Anschein haben.

Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unsrer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach für weit vorzüglicher und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir sogar auf die Gefahr zu irren eher alles wagen, als daß wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten.

Nun scheint es zwar natürlich, daß, so bald man den Boden der Erfahrung verlassen hat, man doch nicht mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne zu wissen woher, und auf den Credit der Grundsätze, deren Ursprung man nicht kennt, sofort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu sein, daß man also die Frage vorlängst werde aufgeworfen haben, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth sie haben mögen. In der Tat ist auch nichts natürlicher, wenn man unter diesem Wort das versteht, was billiger und vernünftiger Weise geschehen sollte; versteht man aber darunter das, was gewöhnlicher Maßen geschieht, so ist hinwiederum nichts natürlicher und begreiflicher, als daß diese Untersuchung lange Zeit unterbleiben mußte. Denn ein Theil dieser Erkenntnisse, die mathematische, ist im alten Besitze der Zuverlässigkeit und giebt dadurch eine günstige Erwartung auch für andere, ob diese gleich von ganz verschiedener Natur sein mögen. Überdem wenn man über den Kreis der Erfahrung hinaus ist, so ist man sicher, durch Erfahrung nicht widersprochen zu werden. Der Reiz, seine Erkenntnisse zu erweitern, ist so groß, daß man

nur durch einen klaren Widerspruch, auf den man stößt, in seinem Fortschritt aufgehalten werden kann. Dieser aber kann vermieden werden, wenn man seine Erdichtungen behutsam macht, ohne daß sie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik gibt uns ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkenntniß a priori bringen können. Nun beschäftigt sie sich zwar mit Gegenständen und Erkenntnissen blos so weit, als sich solche in der Anschauung darstellen lassen. Aber dieser Umstand wird leicht übersehen, weil gedachte Anschauung selbst a priori gegeben werden kann, mithin von einem bloßen reinen Begriff kaum unterschieden wird. Durch einen solchen Beweis von der Macht der Vernunft aufgemuntert, sieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Eben so verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so vielfältige Hindernisse legt, und wagte sich jenseit derselben auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen. Es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Speculation ihr Gebäude so früh wie möglich fertig zu machen und hintennach allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sei. Alsdann aber werden allerlei Beschönigungen herbei gesucht, um uns wegen dessen Tüchtigkeit zu trösten, oder eine solche späte und gefährliche Prüfung abzuweisen. Was uns aber während dem Bauen von aller Besorgniß und Verdacht frei hält und mit scheinbarer Gründlichkeit schmeichelt, ist dieses. Ein großer Theil und vielleicht der größte von dem Geschäfte unserer Vernunft besteht in Zergliederungen der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben. Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unsern Begriffen (wiewohl noch auf verworrne Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschätzt werden, wiewohl sie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur aus einander setzen. Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniß a priori giebt, die einen sichern und nützlichen Fortgang hat, so erschleicht die Vernunft, ohne

es selbst zu merken, unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen a priori ganz fremde hinzu thut, ohne daß man weiß, wie sie dazu gelange, und ohne sich diese Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterschiede dieser zwiefachen Erkenntnißart handeln.

Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile.

In allen Urtheilen, worin das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird (wenn ich nur die bejahende erwäge: denn auf die verneinende ist die Anwendung leicht), ist dieses Verhältniß auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urtheil analytisch, im andern synthe-
7 tisch. Analytische Urtheile (die bejahende) sind also diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjekt durch Identität, diejenige aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heißen. Die erstere könnte man auch Erläuterungs-, die andere Erweiterungs-Urtheile heißen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon (obschon verworren) gedacht waren: dahingegen die letztere zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden. Z. B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisch Urtheil. Denn ich darf nicht aus dem Begriffe, den ich mit dem Wort Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, nur bewußt werden, um dieses Prädicat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urtheil. Dagegen wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädicat etwas ganz anders als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädicats giebt also ein synthetisch Urtheil.

Nun ist hieraus klar: 1) daß durch analytische Urtheile unsere Er-
8 kenntniß gar nicht erweitert werde, sondern der Begriff, den ich schon habe,

aus einander gesetzt und mir selbst verständlich gemacht werde; 2) daß bei synthetischen Urtheilen ich außer dem Begriffe des Subjects noch etwas anderes (X) haben müsse, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädicat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen.

Bei empirischen oder Erfahrungsurtheilen hat es hiemit gar keine Schwierigkeit. Denn dieses X ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Theil dieser Erfahrung ausmacht. Denn ob ich schon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einschließe, so bezeichnet er doch die vollständige Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem also ich noch andere Theile eben derselben Erfahrung als zu dem ersteren gehörig hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt ꝛc., die alle in diesem Begriff gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniß, und indem ich auf die Erfahrung zurück sehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft. Es ist also die Erfahrung jenes X, was außer dem Begriffe A liegt, und worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädicats der Schwere B mit dem Begriffe A gründet.

Aber bei synthetischen Urtheilen a priori fehlt dieses Hülfsmittel 9
ganz und gar. Wenn ich außer dem Begriffe A hinaus gehen soll, um einen andern B als damit verbunden zu erkennen: was ist das, worauf ich mich stütze, und wodurch die Synthesis möglich wird, da ich hier den Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzusehen? Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriff von Etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht ꝛc., und daraus lassen sich analytische Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an und ist in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen und den Begriff der Ursache, obzwar in jenem nicht enthalten, dennoch als dazu gehörig zu erkennen? Was ist hier das X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädicat aufzufinden glaubt, das gleichwohl damit verknüpft sei? Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, als die Erfahrung verschaffen

kann, sondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen diese zweite Vorstellung zu der ersteren hinzufügt. Nun beruht auf solchen synthetischen d. i. Erweiterungs-Grundsätzen die ganze Endabsicht unserer speculativen Erkenntniß a priori; denn die analytischen sind zwar höchst wichtig und nötig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Anbau, erforderlich ist.

Es liegt also hier ein gewisses Geheimniß verborgen*), dessen Aufschluß allein den Fortschritt in dem grenzenlosen Felde der reinen Verstandeserkenntniß sicher und zuverlässig machen kann: nämlich mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori aufzudecken, die Bedingungen, die eine jede Art derselben möglich machen, einzusehen und diese ganze Erkenntniß (die ihre eigene Gattung ausmacht) in einem System nach ihren ursprünglichen Quellen, Abtheilungen, Umfang und Grenzen nicht durch einen flüchtigen Umkreis zu bezeichnen, sondern vollständig und zu jedem Gebrauch hinreichend zu bestimmen. So viel vorläufig von dem Eigenthümlichen, was die synthetischen Urtheile an sich haben.

Aus diesem allem ergiebt sich nun die Idee einer besondern Wissen-
11 schaft, die zur Kritik der reinen Vernunft dienen könne. Es heißt aber jede Erkenntniß rein, die mit nichts Fremdartigem vermischt ist. Besonders aber wird eine Erkenntniß schlechthin rein genannt, in die sich überhaupt keine Erfahrung oder Empfindung einmischt, welche mithin völlig a priori möglich ist. Nun ist Vernunft das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Principien etwas schlechthin a priori zu erkennen enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien sein, nach denen alle reine Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organon würde ein System der reinen Vernunft verschaffen. Da dieses aber sehr viel verlangt ist, und es noch dahin steht,

*) Wäre es einem von den Alten eingefallen, auch nur diese Frage aufzuwerfen, so würde diese allein allen Systemen der reinen Vernunft bis auf unsere Zeit mächtig widerstanden haben und hätte so viele eitele Versuche erspart, die, ohne zu wissen, womit man eigentlich zu thun hat, blindlings unternommen worden.

ob auch überhaupt eine solche Erweiterung unserer Erkenntniß und in welchen Fällen sie möglich sei: so können wir eine Wissenschaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche würde nicht eine Doctrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen, und ihr Nutze würde wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen und sie von Irrthümern frei halten, welches schon sehr viel gewonnen ist. Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäf- 12
tigt. Ein System solcher Begriffe würde Transscendental-Philosophie heißen. Diese ist aber wiederum für den Anfang zu viel. Denn weil eine solche Wissenschaft sowohl die analytische Erkenntniß, als die synthetische a priori vollständig enthalten müßte, so ist sie, in so fern es unsre Absicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analysis nur so weit treiben dürfen, als sie unentbehrlich nöthig ist, um die Principien der Synthesis a priori, als warum es uns nur zu thun ist, in ihrem ganzen Umfange einzusehen. Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, sondern nur transscendentale Kritik nennen können, weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat und den Probirstein des Werths oder Unwerths aller Erkenntnisse a priori abgeben soll, ist das, womit wir uns jetzt beschäftigen. Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung wo möglich zu einem Organon, und wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchem allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntniß bestehen, sowohl analytisch, als synthetisch dargestellt werden könnte. Denn daß dieses möglich sei, ja daß ein solches System von nicht gar großem Umfange sein könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, läßt sich schon zum voraus daraus ermessen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der 13
Verstand, der über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieser wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntniß a priori den Gegenstand ausmacht, dessen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig suchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann und allem Vermuthen nach klein genug ist, um vollständig aufgenommen, nach seinem Werthe oder Unwerthe beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden.

II.

Eintheilung der Transscendental-Philosophie.

Die Transscendental-Philosophie ist hier nur eine Idee, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Principien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. Daß diese Kritik nicht schon selbst Transscendental-Philosophie heißt, beruht lediglich darauf, daß sie, um ein vollständig System zu sein, auch eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntniß a priori enthalten müßte. Nun muß zwar unsre Kritik allerdings auch eine vollständige Herzählung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntniß ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analysis dieser Begriffe selbst, wie auch der vollständigen Recension der daraus abgeleiteten enthält sie
14 sich billig, theils weil diese Zergliederung nicht zweckmäßig wäre, indem sie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bei der Synthesis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Kritik da ist, theils weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, sich mit der Verantwortung der Vollständigkeit einer solchen Analysis und Ableitung zu befassen, deren man in Ansehung seiner Absicht doch überhoben sein konnte. Diese Vollständigkeit der Zergliederung sowohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori ist indessen leicht zu ergänzen, wenn sie nur allererst als ausführliche Principien der Synthesis da sind, und ihnen in Ansehung dieser wesentlichen Absicht nichts ermangelt.

Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transscendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transscendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst, weil sie in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurtheilung der synthetischen Erkenntniß a priori erforderlich ist.

Das vornehmste Augenmerk bei der Eintheilung einer solchen Wissenschaft ist: daß gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten, oder daß die Erkenntniß a priori völlig rein sei. Daher obzwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grund-
15 begriffe derselben Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transscendental-Philosophie, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür ꝛc., die insgesammt empirischen Ursprunges sind, dabei vorausgesetzt werden müßten. Daher ist die

Transscendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen, blos speculativen Vernunft. Denn alles Praktische, so fern es Bewegungsgründe enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnißquellen gehören.

Wenn man nun die Eintheilung dieser Wissenschaft aus dem allgemeinen Gesichtspunkte eines Systems überhaupt anstellen will, so muß die, welche wir jetzt vortragen, erstlich eine **Elementar-Lehre,** zweitens eine **Methoden-Lehre** der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieser Haupttheile würde seine Unterabtheilung haben, deren Gründe sich gleichwohl hier noch nicht vortragen lassen. Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nöthig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transscendental-Philosophie gehören. Die transscendentale Sinnenlehre würde zum ersten Theile der 16
Elementarwissenschaft gehören müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden.

Kritik
der
reinen Vernunft.

I.

Transscendentale Elementarlehre.

Der
Transscendentalen Elementarlehre
Erster Theil.

Die
Transscendentale Ästhetik.

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände *gegeben*, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie *gedacht*, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sei gerade zu (directe) oder im Umschweife (indirecte), zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden, ist *Empfindung*. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt *empirisch*. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt *Erscheinung*.

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung, in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschauet wird, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transcendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worin alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heißen. So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit ꝛc., imgleichen was davon zur Empfindung ge-
21 hört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe ꝛc., absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe statt findet.

Eine Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die transscendentale Ästhetik.*) Es muß also eine solche Wissenschaft geben, die den ersten Theil der transscendentalen Elementar-

*) Die Deutschen sind die einzige, welche sich jetzt des Worts Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andre Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren Quellen nach blos empirisch und können also niemals zu Gesetzen a priori dienen, wornach sich unser Geschmacksurtheil richten müßte; vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probirstein der Richtigkeit der ersteren aus. Um deswillen ist es rathsam, diese Benennung wiederum eingehen zu lassen und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist, wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Eintheilung der Erkenntniß in αισθητα και νοητα sehr berühmt war.

Lehre ausmacht, im Gegensatz mit derjenigen, welche die Principien des reinen Denkens enthält und transscendentale Logik genannt wird.

In der transscendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinn- 22
lichkeit isoliren, dadurch daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Principien der Erkenntniß a priori gebe, nämlich Raum und Zeit, mit deren Erwägung wir uns jetzt beschäftigen werden.

Der
Transscendentalen Ästhetik
Erster Abschnitt.

Von dem Raume.

Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unsres Gemüths) stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesammt im Raume vor. Darin ist ihre Gestalt, Größe und Verhältniß gegen einander bestimmt oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüth sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Object, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein 23
möglich ist, so daß alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum als etwas in uns. Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden; oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjectiven Beschaffenheit unseres Gemüths, ohne welche die Prädicate gar keinem Dinge beigelegt werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst den Raum betrachten.

1) der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer einander, mithin nicht blos verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.

2) Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen und ist eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt.

3) Auf diese Nothwendigkeit a priori gründet sich die apodiktische Gewißheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Constructionen a priori. Wäre nämlich diese Vorstellung des Raums ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äußeren Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung nichts als Wahrnehmungen sein. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung, und es wäre eben nicht nothwendig, daß zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur comparative Allgemeinheit, nämlich durch Induction. Man würde also nur sagen können: so viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte.

4) Der Raum ist kein discursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen, allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, son-

dern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde liege. So werden auch alle geometrische Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer sind als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet.

5) Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum (der sowohl einem Fuße, als einer Elle gemein ist) kann in Ansehung der Größe nichts bestimmen. Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der Unendlichkeit derselben bei sich führen.

Schlüsse aus obigen Begriffen. 26

a) Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniß auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.

b) Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor allen Anschauungen dieser Objecte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüthe gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.

Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen ꝛc. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficiert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prä- 27

dicat wird den Dingen nur in so fern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine nothwendige Bedingung aller Verhältnisse, darin Gegenstände als außer uns angeschauet werden, und wenn man von diesen Gegenständen abstrahirt, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt. Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subject man wolle. Denn wir können von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urtheilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemein gültig sind. Wenn wir die Einschränkung eines Urtheils zum Begriff des Subjects hinzufügen, so gilt das Urtheil alsdann unbedingt. Der Satz: Alle Dinge sind neben einander im Raum, gilt nur unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe und sage: Alle Dinge als äußere Erscheinungen sind neben einander im Raum, so gilt diese Regel allgemein
28 und ohne Einschränkung. Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raums in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), obzwar zugleich die transscendentale Idealität desselben, d. i. daß er Nichts sei, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.

Es giebt aber auch außer dem Raum keine andere subjective und auf etwas Äußeres bezogene Vorstellung, die a priori objectiv heißen könnte; daher diese subjective Bedingung aller äußeren Erscheinungen mit keiner andern kann verglichen werden. Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objectiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objects sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besondern Beschaffen-

heit des Sinnes an dem Subjecte, was ihn genießt. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modificationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äußerer Objecte, nothwendiger Weise zur Erscheinung oder Anschauung derselben. Geschmack und Farben sind gar nicht nothwendige Bedingungen, 29 unter welchen die Gegenstände allein für uns Objecte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besondern Organisation mit der Erscheinung verbunden. Daher sind sie auch keine Vorstellungen a priori, sondern auf Empfindung, der Wohlgeschmack aber sogar auf Gefühl (der Lust und Unlust) als einer Wirkung der Empfindung gegründet. Auch kann niemand a priori weder eine Vorstellung einer Farbe, noch irgend eines Geschmacks haben: der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung, schließt also gar keine Empfindung (nichts Empirisches) in sich, und alle Arten und Bestimmungen des Raumes können und müssen sogar a priori vorgestellt werden können, wenn Begriffe der Gestalten sowohl, als Verhältnisse entstehen sollen. Durch denselben ist es allein möglich, daß Dinge für uns äußere Gegenstände sind.

Die Absicht dieser Anmerkung geht nur dahin, zu verhüten: daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bei weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, da nämlich etwa Farben, Geschmack ꝛc. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern blos als Veränderungen unseres Subjects, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden. Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches doch 30 jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Dagegen ist der transscendentale Begriff der Erscheinungen im Raume eine kritische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt sind, und was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

Der
Transscendentalen Ästhetik
Zweiter Abschnitt.

Von der Zeit.

1) Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen: daß einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei.

31 2) Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können insgesammt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden.

3) Auf diese Nothwendigkeit a priori gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander (so wie verschiedene Räume nicht nach einander, sondern zugleich sind). Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewißheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung, nicht aber: so muß es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor derselben und nicht durch dieselbe.

4) Die Zeit ist kein discursiver oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene
32 Zeiten sind nur Theile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung. Auch würde sich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz

ist synthetisch und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten.

5) Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Theile selbst und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein (denn da gehen die Theilvorstellungen vorher), sondern es muß ihre unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen.

Schlüsse aus diesen Begriffen.

a) Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestände, oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt: denn im ersten Fall würde sie etwas sein, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweite betrifft, so könnte 33
sie als eine den Dingen selbst anhängende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Dieses letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjective Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns statt finden können. Denn da kann diese Form der innern Anschauung vor den Gegenständen, mithin a priori vorgestellt werden.

b) Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein: sie gehört weder zu einer Gestalt oder Lage ꝛc.; dagegen bestimmt sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und eben weil diese innre Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen und stellen die Zeitfolge durch eine ins unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit außer dem einigen, daß die Theile der erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind. Hieraus erhellt auch, daß die Vorstellung der Zeit selbst

Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußern Anschauung ausdrücken lassen.

34 c) Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori blos auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst als Bestimmungen des Gemüths zum innern Zustande gehören; dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehört: so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen. Wenn ich a priori sagen kann: alle äußere Erscheinungen sind im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit und stehen nothwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit.

Wenn wir von unsrer Art, uns selbst innerlich anzuschauen und vermittelst dieser Anschauung auch alle äußere Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahiren und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit Nichts. Sie ist nur von objectiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen, weil dieses schon Dinge sind, die wir als Gegenstände unsrer Sinne annehmen; aber
35 sie ist nicht mehr objektiv, wenn man von der Sinnlichkeit unsrer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigenthümlich ist, abstrahirt und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjective Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. so fern wir von Gegenständen afficirt werden) und an sich, außer dem Subjecte, nichts. Nichts desto weniger ist sie in Ansehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, nothwendiger Weise objectiv. Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil bei dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anschauung derselben abstrahirt wird, diese aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heißt: alle Dinge als Erscheinungen (Gegenstände

der sinnlichen Anschauung) sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objective Richtigkeit und Allgemeinheit a priori.

Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d. i. objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Dagegen streiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht 36 zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transscendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniß auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden kann. Doch ist diese Idealität eben so wenig wie die des Raumes mit den Subreptionen der Empfindungen in Vergleichung zu stellen, weil man doch dabei von der Erscheinung selbst, der diese Prädicate inhäriren, voraussetzt, daß sie objective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, außer so fern sie blos empirisch ist, d. i. den Gegenstand selbst blos als Erscheinung ansieht: wovon die obige Anmerkung des ersteren Abschnitts nachzusehen ist.

Erläuterung.

Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugesteht, aber die absolute und transscendentale streitet, habe ich von einsehenden Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, daß ich daraus abnehme, er müsse sich natürlicher Weise bei jedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden. Er lautet so: Veränderungen sind wirklich (dies beweiset der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn 37 man gleich alle äußere Erscheinungen sammt deren Veränderungen leugnen wollte). Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung. Sie hat also subjective Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe

wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich, nicht als Object, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objects anzusehen. Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung gar nicht vorkäme. Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unsrer Erfahrungen. Nur die absolute Realität kann ihr nach dem oben Angeführten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts, als die Form unsrer inneren Anschauung.*) Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an
38 den Gegenständen selbst, sondern blos am Subjecte, welches sie anschauet.

Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurf so einstimmig gemacht wird und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts Einleuchtendes einzuwenden wissen, ist diese. Die absolute Realität des Raumes hofften sie nicht apodiktisch darthun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegen steht, nach welchem die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist: dagegen die des Gegenstandes unserer innern Sinnen (meiner selbst und meines Zustandes) unmittelbar durchs Bewußtsein klar ist. Jene konnten ein bloßer Schein sein, dieser aber ist ihrer Meinung nach unleugbar etwas Wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beide, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorstellungen bestreiten darf, gleichwohl nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten hat, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet wird (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt), die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjecte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und nothwendig zukommt.

Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnißquellen, aus denen a priori

---

*) Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heißt nur: wir sind uns ihrer als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des innern Sinnes, bewußt. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objectiv anhängende Bestimmung.

verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können, wie vor- 39
nehmlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnisse vom Raume
und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel giebt. Sie sind nämlich
beide zusammen genommen reine Formen aller sinnlichen Anschauung
und machen dadurch synthetische Sätze a priori möglich. Aber diese Er-
kenntnißquellen a priori bestimmen sich eben dadurch (daß sie blos Be-
dingungen der Sinnlichkeit sind) ihre Grenzen, nämlich daß sie blos auf
Gegenstände gehen, so fern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht
aber Dinge an sich selbst darstellen. Jene allein sind das Feld ihrer Gül-
tigkeit, woraus wenn man hinausgeht, weiter kein objectiver Gebrauch
derselben statt findet. Diese Realität des Raumes und der Zeit läßt
übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntniß unangetastet: denn wir
sind derselben eben so gewiß, ob diese Formen den Dingen an sich selbst,
oder nur unsrer Anschauung dieser Dinge nothwendiger Weise anhängen.
Dagegen die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaup-
ten, sie mögen sie nun als subsistirend oder nur inhärirend annehmen,
mit den Principien der Erfahrung selbst uneinig sein müssen. Denn ent-
schließen sie sich zum ersteren (welches gemeiniglich die Partei der mathe-
matischen Naturforscher ist), so müssen sie zwei ewige und unendliche für
sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind, (ohne
daß doch etwas Wirkliches ist) nur um alles Wirkliche in sich zu befassen.
Nehmen sie die zweite Partei (von der einige metaphysische Naturlehrer 40
sind) und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abstrahirte,
obzwar in der Absonderung verworren vorgestellte Verhältnisse der Er-
scheinungen (neben oder nach einander), so müssen sie den mathematischen
Lehren a priori in Ansehung wirklicher Dinge (z. E. im Raume) ihre
Gültigkeit, wenigstens die apodiktische Gewißheit streiten, indem diese
a posteriori gar nicht statt findet, und die Begriffe a priori von Raum
und Zeit dieser Meinung nach nur Geschöpfe der Einbildungskraft sind,
deren Quell wirklich in der Erfahrung gesucht werden muß, aus deren ab-
strahirten Verhältnissen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das
Allgemeine derselben enthält, aber ohne die Restrictionen, welche die Natur
mit denselben verknüpft hat, nicht statt finden kann. Die erstere gewinnen
so viel, daß sie für die mathematische Behauptungen sich das Feld der
Erscheinungen frei machen. Dagegen verwirren sie sich sehr durch eben
diese Bedingungen, wenn der Verstand über dieses Feld hinausgehen will.
Die zweite gewinnen zwar in Ansehung des letzteren, nämlich daß die

Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie von Gegenständen nicht als Erscheinungen, sondern blos im Verhältniß auf den Verstand urtheilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematischer Erkenntnisse a priori (indem ihnen eine wahre und objectiv gültige Anschauung a priori fehlt) Grund angeben, noch die Erfahrungssätze mit jenen Behauptungen in nothwendige Einstimmung bringen. In unserer Theorie von der wahren Beschaffenheit dieser zwei ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen.

Daß schließlich die transscendentale Ästhetik nicht mehr als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, ist daraus klar, weil alle andre zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beide Stücke vereinigt, etwas Empirisches voraussetzen. Denn diese setzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches: daher das Bewegliche etwas sein muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum. Eben so kann die transscendentale Ästhetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data a priori zählen: denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist. Also wird dazu die Wahrnehmung von irgend einem Dasein und der Succession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert.

Allgemeine Anmerkungen zur Transscendentalen Ästhetik.

Zuerst wird es nöthig sein, uns so deutlich als möglich zu erklären, was in Ansehung der Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntniß überhaupt unsre Meinung sei, um aller Mißdeutung derselben vorzubeugen.

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können.

Was es für eine Bewandtniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit sind die reine Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung, erkennen, und sie heißt darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserm Erkenntniß, was da macht, daß es Erkenntniß a posteriori, d. i. empirische Anschauung, heißt. Jene hängen unsrer Sinnlichkeit schlechthin nothwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein. Wenn wir 43
diese unsre Anschauung auch zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsre Art der Anschauung, d. i. unsere Sinnlichkeit, vollständig erkennen und diese immer nur unter den dem Subject ursprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntniß der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.

Daß daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sei, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen, die wir nicht mit Bewußtsein auseinander setzen, ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung, welche die ganze Lehre derselben unnütz und leer macht. Der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist blos logisch und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, dessen sich der gesunde Verstand bedient, eben dasselbe, was die subtilste Speculation aus ihm entwickeln kann, nur daß im gemeinen und praktischen Gebrauche man sich dieser mannigfaltigen Vorstellungen in diesem Gedanken nicht bewußt ist. Darum kann man nicht sagen, daß der gemeine Begriff sinnlich sei und eine bloße Erscheinung enthalte; denn das 44
Recht kann gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande und stellt eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt. Dagegen enthält die Vorstellung eines

Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern blos die Erscheinung von Etwas und die Art, wie wir dadurch afficirt werden; und diese Receptivität unserer Erkenntnißfähigkeit heißt Sinnlichkeit und bleibt von der Erkenntniß des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden.

Die Leibniz-Wolffische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrechten Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen blos als logisch betrachtete, da er offenbar transscendental ist und nicht blos die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht blos undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und so bald wir unsre subjective Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Objekt mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjective Beschaffenheit die Form desselben als Erscheinung bestimmt.

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondre Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntniß eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man dabei stehen (wie es gemeiniglich geschieht) und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als bloße Erscheinung an, so daß darin gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist unser transscendentaler Unterschied verloren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt), selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände, mit nichts als Erscheinungen zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erscheinung bei einem Sonnregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, so fern wir den letztern Begriff nur physisch verstehen als das, was in der allgemeinen Erfahrung unter allen verschiedenen Lagen zu den

Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt und fragen, ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menschensinne zu kehren, ob auch dieses 46
einen Gegenstand an sich selbst (nicht die Regentropfen, denn die sind dann schon als Erscheinungen empirische Objecte) vorstelle: so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transscendental, und nicht allein diese Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modificationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung; das transscendentale Objekt aber bleibt uns unbekannt.

Die zweite wichtige Angelegenheit unserer transscendentalen Ästhetik ist, daß sie nicht blos als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern so gewiß und ungezweifelt sei, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen soll. Um diese Gewißheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgend einen Fall wählen, woran dessen Gültigkeit augenscheinlich werden kann.

Setzet demnach, Raum und Zeit seien an sich selbst objectiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst, so zeigt sich erstlich: daß von beiden a priori apodiktische und synthetische Sätze in großer Zahl, vornehmlich vom Raum, vorkommen, welchen wir darum vorzüglich hier zum Beispiel untersuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie synthetisch a priori, und mit apodiktischer Gewißheit erkannt werden, so frage ich: 47
woher nehmt ihr dergleichen Sätze, und worauf stützt sich unser Verstand, um zu dergleichen schlechthin nothwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen? Es ist kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anschauungen; beide aber als solche, die entweder a priori oder a posteriori gegeben sind. Die letztere, nämlich empirische Begriffe, imgleichen das, worauf sie sich gründen, die empirische Anschauung, können keinen synthetischen Satz geben, als nur einen solchen, der auch blos empirisch, d. i. ein Erfahrungssatz ist, mithin niemals Nothwendigkeit und absolute Allgemeinheit enthalten kann, dergleichen doch das Charakteristische aller Sätze der Geometrie ist. Was aber das erstere und einzige Mittel sein würde, nämlich durch bloße Begriffe oder durch Anschauungen a priori zu dergleichen Erkenntnissen zu gelangen, so ist klar, daß aus bloßen Begriffen gar keine synthetische Erkenntniß, sondern lediglich analytische erlangt werden kann. Nehmet nur den Satz, daß durch zwei ge-

rade Linien sich gar kein Raum einschließen lasse, mithin keine Figur möglich sei, und versucht ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwei abzuleiten, oder auch, daß aus drei geraden Linien eine Figur möglich sei, und versucht es eben so blos aus diesen Begriffen. Alle eure Bemühung ist vergeblich, und ihr seht euch genöthigt, zur Anschauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit thut. Ihr
48 gebt euch also einen Gegenstand in der Anschauung; von welcher Art aber ist diese, ist es eine reine Anschauung a priori oder eine empirische? Wäre das letzte, so könnte niemals ein allgemein gültiger, noch weniger ein apodiktischer Satz daraus werden: denn Erfahrung kann dergleichen niemals liefern. Ihr müßt also euren Gegenstand a priori in der Anschauung geben und auf diesen euren synthetischen Satz gründen. Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuschauen; wäre diese subjective Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Object dieser (äußeren) Anschauung selbst möglich ist; wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subject: wie könntet ihr sagen, daß, was in euren subjectiven Bedingungen einen Triangel zu construiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst nothwendig zukommen müsse? Denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drei Linien) nichts Neues (die Figur) hinzufügen, welches darum nothwendig an dem Gegenstande angetroffen werden müßte, da dieser vor eurer Erkenntniß und nicht durch dieselbe gegeben ist. Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjective Bedingungen an sich nichts sind, so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Objecte synthetisch ausmachen. Es ist
49 also ungezweifelt gewiß und nicht blos möglich oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit, als die nothwendige Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung, blos subjective Bedingungen aller unsrer Anschauung sind, im Verhältniß auf welche daher alle Gegenstände bloße Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles a priori sagen läßt, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag.

Der

Transscendentalen Elementarlehre

Zweiter Theil.

Die transscendentale Logik.

Einleitung.

Idee einer transscendentalen Logik.

I.

Von der Logik überhaupt.

Unsre Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältniß auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüths) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntniß aus, so daß weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniß abgeben kann. Beide sind entweder rein, oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntniß nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form,

unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind a priori möglich, empirische nur a posteriori.

Wollen wir die Receptivität unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses der Verstand. Unsre Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß entspringen. Deswegen darf man aber
52 doch nicht ihren Antheil vermischen, sondern man hat große Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Ästhetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik.

Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Absicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des besonderen Verstandesgebrauchs. Die erste enthält die schlechthin nothwendige Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes statt findet, und geht also auf diesen unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet sein mag. Die Logik des besonderen Verstandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken. Jene kann man die Elementarlogik nennen, diese aber das Organon dieser oder jener Wissenschaft. Die letztere wird mehrentheils in den Schulen als Propädeutik der Wissenschaften vorangeschickt, ob sie zwar nach dem Gange der menschlichen Vernunft das Späteste ist, wozu sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig ist und

nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muß die Gegenstände schon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn man die Regeln angeben will, wie sich eine Wissenschaft von ihnen zu Stande bringen lasse.

Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine, oder die angewandte Logik. In der ersteren abstrahiren wir von allen empirischen Be- 53
dingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit, der Neigung ꝛc., mithin auch den Quellen der Vorurtheile, ja gar überhaupt von allen Ursachen, daraus uns gewisse Erkenntnisse entspringen oder unterschoben werden mögen, weil sie blos den Verstand unter gewissen Umständen seiner Anwendung betreffen, und, um diese zu kennen, Erfahrung erfordert wird. Eine allgemeine, aber reine Logik hat es also mit lauter Principien a priori zu thun und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transscendental). Eine allgemeine Logik heißt aber alsdann angewandt, wenn sie auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjectiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist. Sie hat also empirische Principien, ob sie zwar in so fern allgemein ist, daß sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht. Um deswillen ist sie auch weder ein Kanon des Verstandes überhaupt, noch ein Organon besondrer Wissenschaften, sondern lediglich ein Kathartikon des gemeinen Verstandes.

In der allgemeinen Logik muß also der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen soll, von demjenigen gänzlich abgesondert werden, welcher die angewandte (obzwar noch immer allgemeine) Logik ausmacht. 54
Der erstere ist eigentlich nur allein Wissenschaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes erfordert. In dieser müssen also die Logiker jederzeit zwei Regeln vor Augen haben:

1) Als allgemeine Logik abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntniß und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände und hat mit nichts, als der bloßen Form des Denkens zu tun.

2) Als reine Logik hat sie keine empirische Principien, mithin schöpft sie nichts (wie man sich bisweilen überredet hat) aus der Psychologie, die

also auf den Kanon des Verstandes gar keinen Einfluß hat. Sie ist eine demonstrirte Doctrin, und alles muß in ihr völlig a priori gewiß sein.

Was ich die angewandte Logik nenne (wider die gemeine Bedeutung dieses Worts, nach der sie gewisse Exercitien, dazu die reine Logik die Regel giebt, enthalten soll), so ist sie eine Vorstellung des Verstandes und der Regeln seines nothwendigen Gebrauchs in concreto, nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjects, die diesen Gebrauch hindern oder befördern können, und die insgesammt nur empirisch gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerksamkeit, deren Hinderniß und Folgen, dem Ursprunge des Irrthums, dem Zustande des Zweifels, des Scrupels, der Überzeugung u. s. w.; und zu ihr verhält sich die allgemeine und reine Logik, wie die reine Moral, welche blos die nothwendige sittliche Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstrirte Wissenschaft abgeben kann, weil sie eben sowohl als jene angewandte Logik empirische und psychologische Principien bedarf.

II.

Von der transscendentalen Logik.

Die allgemeine Logik abstrahirt, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntniß, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Object, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber sowohl reine, als empirische Anschauungen giebt (wie die transscendentale Ästhetik darthut), so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden. In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniß abstrahirte; denn diejenige, welche blos die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte, würde alle diejenige Erkenntnisse ausschließen, welche von empirischem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, so fern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann; dahingegen die allgemeine Logik mit diesem Ursprunge der Erkenntniß nichts zu thun hat, sondern die Vorstellungen, sie mögen uranfänglich a priori in uns selbst,

oder nur empirisch gegeben sein, blos nach den Gesetzen betrachtet, nach welchen der Verstand sie im Verhältniß gegen einander braucht, wenn er denkt, und also nur von der Verstandesform handelt, die den Vorstellungen verschafft werden kann, woher sie auch sonst entsprungen sein mögen.

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgende Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntniß a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind, transscendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse. Daher ist weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transscendentale Vorstellung; sondern nur die Erkenntniß, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs sind, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transscendental heißen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transscendental sein: aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heißt er empirisch. Der Unterschied des Transscendentalen und Empirischen gehört also nur 57
zur Kritik der Erkenntnisse und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand.

In der Erwartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern blos als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde *transscendentale Logik* heißen müssen, weil sie es blos mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich so fern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird und nicht wie die allgemeine Logik auf die empirische sowohl, als reine Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied.

III.

Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik.

Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte und sie dahin zu bringen suchte, daß sie sich entweder auf einer elenden Diallele mußten betreffen lassen, oder ihre Un-
58 wissenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese: **Was ist Wahrheit?** Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß sei.

Es ist schon ein großer und nöthiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle. Denn wenn die Frage an sich ungereimt ist und unnöthige Antworten verlangt, so hat sie außer der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachtheil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten und den belachenswerthen Anblick zu geben, daß einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält.

Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn eine Erkenntniß ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von andern Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntniß
59 (Beziehung auf ihr Object) abstrahirt, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein hinreichendes und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntniß die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntniß der Materie nach läßt

sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist.

Was aber das Erkenntniß der bloßen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist eben so klar: daß eine Logik, so fern sie die allgemeine und nothwendige Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse. Denn was diesen widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet. Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und sind so fern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntniß der logischen Form völlig gemäß sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das blos logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntniß mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, zwar die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit; weiter aber kann die Logik 60
nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probirstein entdecken.

Die allgemeine Logik löset nun das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf und stellt sie als Principien aller logischen Beurtheilung unserer Erkenntniß dar. Dieser Theil der Logik kann daher Analytik heißen und ist eben darum der wenigstens negative Probirstein der Wahrheit, indem man zuvörderst alle Erkenntniß ihrer Form nach an diesen Regeln prüfen und schätzen muß, ehe man sie selbst ihrem Inhalt nach untersucht, um auszumachen, ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalten. Weil aber die bloße Form des Erkenntnisses, so sehr sie auch mit logischen Gesetzen übereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objective) Wahrheit dem Erkenntnisse darum auszumachen, so kann sich Niemand blos mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urtheilen und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben, um hernach blos die Benutzung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhängenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich darnach zu prüfen. Gleichwohl liegt so etwas Verleitendes in dem Besitze einer so scheinbarer Kunst, allen unseren Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und arm sein mag, 61

daß jene allgemeine Logik, die blos ein Kanon zur Beurtheilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung, wenigstens dem Blendwerk von objectiven Behauptungen gebraucht und mithin in der That dadurch gemißbraucht worden. Die allgemeine Logik nun als vermeintes Organon heißt Dialektik.

So verschieden auch die Bedeutung ist, in der die Alten dieser Benennung einer Wissenschaft oder Kunst sich bedienten, so kann man doch aus dem wirklichen Gebrauche derselben sicher abnehmen, daß sie bei ihnen nichts anders war, als die Logik des Scheins: eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben, daß man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt vorschreibt, nachahmte und ihre Topik zu Beschönigung jedes leeren Vorgebens benutzte. Nun kann man es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken: daß die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, jederzeit eine Logik des Scheins, d. i. dialektisch sei. Denn da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntniß lehrt, sondern nur blos die formale Bedingungen der Übereinstimmung mit dem Verstande, welche übrigens in Ansehung der Gegenstände gänzlich gleichgültig sind: so muß die Zumuthung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse wenigstens dem Vorgeben nach auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinaus-
62 laufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten oder auch nach Belieben anzufechten.

Eine solche Unterweisung ist der Würde der Philosophie auf keine Weise gemäß. Um deswillen hat man diese Benennung der Dialektik lieber als eine Kritik des dialektischen Scheins der Logik beigezählt, und als eine solche wollen wir sie auch hier verstanden wissen.

IV.

Von der Eintheilung der transscendentalen Logik in die Transscendentale Analytik und Dialektik.

In einer transscendentalen Logik isoliren wir den Verstand (so wie oben in der transscendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit) und heben blos den Theil des Denkens aus unserm Erkenntnisse heraus, der lediglich

seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntniß aber beruht darauf als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben sind, worauf jene angewandt werden könne. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntniß an Objecten, und sie bleibt alsdann völlig leer. Der Theil der transscendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transscendentale Analytik und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntniß widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahr- 63
heit. Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objecte) an die Hand geben kann, worauf jene reine Verstandesbegriffe angewandt werden können: so geräth der Verstand in Gefahr, durch leere Vernünfteleien von den bloßen formalen Principien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch zu machen und über Gegenstände ohne Unterschied zu urtheilen, die uns doch nicht gegeben sind, ja vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden können. Da sie also eigentlich nur ein Kanon der Beurtheilung des empirischen Gebrauchs sein sollte, so wird sie gemißbraucht, wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs gelten läßt und sich mit dem reinen Verstande allein wagt, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten und zu entscheiden. Also würde der Gebrauch des reinen Verstandes alsdann dialektisch sein. Der zweite Theil der transscendentalen Logik muß also eine Kritik dieses dialektischen Scheines sein und heißt transscendentale Dialektik, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein dogmatisch zu erregen (eine leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke), sondern als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken und ihre Ansprüche auf 64
Erfindung und Erweiterung, die sie blos durch transscendentale Grundsätze zu erreichen vermeint, zur bloßen Beurtheilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischem Blendwerke herabzusetzen.

Der
Transscendentalen Logik
Erste Abtheilung.
Die transscendentale Analytik.

Diese Analytik ist die Zergliederung unseres gesammten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß. Es kommt hiebei auf folgende Stücke an: 1. Daß die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe seien; 2. daß sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören; 3. daß sie Elementarbegriffe seien und von den abgeleiteten oder daraus zusammengesetzten wohl unterschieden werden; 4. daß ihre Tafel vollständig sei, und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen. Nun kann diese Vollständigkeit einer Wissenschaft nicht auf den Überschlag eines blos durch Versuche zu Stande gebrachten Aggregats mit Zuverlässigkeit angenommen werden; daher ist sie nur vermittelst einer Idee des Ganzen der Verstandeserkenntniß a priori und durch die daraus bestimmte Abtheilung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur durch
65 ihren Zusammenhang in einem System möglich. Der reine Verstand sondert sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er ist also eine für sich selbst beständige, sich selbst gnugsame und durch keine äußerlich hinzukommende Zusätze zu vermehrende Einheit. Daher wird der Inbegriff seiner Erkenntniß ein unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen, dessen Vollständigkeit und Articulation zugleich einen Probirstein der Richtigkeit und Ächtheit aller hineinpassenden Erkenntnißstücke abgeben kann. Es besteht aber dieser ganze Theil der transscendentalen Logik aus zwei Büchern, deren das eine die Begriffe, das andere die Grundsätze des reinen Verstandes enthält.

Der
Transscendentalen Analytik
Erstes Buch.
Die Analytik der Begriffe.

Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben, oder das gewöhnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen,

Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein als 66
ihrem Geburtsorte aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren; denn dieses ist das eigenthümliche Geschäfte einer Transscendental-Philosophie; das übrige ist die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie überhaupt. Wir werden also die reine Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden.

Der
Analytik der Begriffe

Erstes Hauptstück.

Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.

Wenn man ein Erkenntnißvermögen ins Spiel setzt, so thun sich nach den mancherlei Anlässen verschiedene Begriffe hervor, die dieses Vermögen kennbar machen und sich in einem mehr oder weniger ausführlichen Aufsatz sammeln lassen, nachdem die Beobachtung derselben längere Zeit oder mit größerer Scharfsichtigkeit angestellt worden. Wo diese Untersuchung werde vollendet sein, läßt sich nach diesem gleichsam mechanischen Verfahren niemals mit Sicherheit bestimmen. Auch entdecken sich die Begriffe, 67
die man nur so bei Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und systematischen Einheit, sondern werden zuletzt nur nach Ähnlichkeiten gepaart und nach der Größe ihres Inhalts von den einfachen an zu den mehr zusammengesetzten in Reihen gestellt, die nichts weniger als systematisch, obgleich auf gewisse Weise methodisch zu Stande gebracht werden.

Die Transscendental-Philosophie hat den Vortheil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzusuchen: weil sie aus dem Verstande als absoluter Einheit rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriffe oder Idee unter sich zusammenhängen

müssen. Ein solcher Zusammenhang aber giebt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesammt ihre Vollständigkeit a priori bestimmt werden kann, welches alles sonst vom Belieben oder dem Zufall abhängen würde.

Des
Transscendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

Erster Abschnitt.

Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt.

Der Verstand wurde oben blos negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnißvermögen. Nun können wir unabhängig von der Sinn-
68 lichkeit keiner Anschauung theilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es giebt aber außer der Anschauung keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntniß eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes eine Erkenntniß durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv. Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affectionen, die Begriffe also auf Functionen. Ich verstehe aber unter Function die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als blos die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andre Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für viele gilt und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere dann auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z. B. in dem Urtheile: alle Körper sind theilbar, der Begriff des Theilbaren

auf verschiedene andre Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers bezogen, dieser aber auf gewisse uns vor- 69
kommende Erscheinungen. Also werden diese Gegenstände durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgestellt. Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem obigen ein Vermögen zu denken. Denken ist das Erkenntniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Prädicate möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des Körpers Etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall ist ein Körper. Die Functionen des Verstandes können also insgesammt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellen kann. Daß dies aber sich ganz wohl bewerkstelligen lasse, wird der folgende Abschnitt vor Augen stellen.

Des 70
Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

Zweiter Abschnitt.

Von der logischen Function des Verstandes in Urtheilen.

Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren und nur auf die bloße Verstandesform darin acht geben, so finden wir, daß die Function des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden.

1.

Quantität der Urtheile.

Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.

Qualität.

Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.

Relation.

Kategorische
Hypothetische
Disjunctive

4.

Modalität.

Problematische
Assertorische
Apodiktische.

Da diese Eintheilung in einigen, obgleich nicht wesentlichen Stücken
71 von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen scheint, so werden folgende Verwahrungen wider den besorglichen Mißverstand nicht unnöthig sein.

1. Die Logiker sagen mit Recht, daß man beim Gebrauch der Urtheile in Vernunftschlüssen die einzelne Urtheile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil sie gar keinen Umfang haben, kann das Prädicat derselben nicht blos auf einiges dessen, was unter dem Begriff des Subjects enthalten ist, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt also von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derselbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von dessen ganzer Bedeutung das Prädicat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem gemeingültigen blos als Erkenntniß der Größe nach, so verhält sie sich zu diesem, wie Einheit zur Unendlichkeit und ist also an sich selbst davon wesentlich unterschieden. Also wenn ich ein einzelnes Urtheil (iudicium singulare) nicht blos nach seiner innern Gültigkeit, sondern auch als Erkenntniß überhaupt nach der Größe, die es in Vergleichung mit andern Erkenntnissen hat, schätze, so ist es allerdings von gemeingültigen Urtheilen (iudicia communia) unterschieden und verdient in einer vollständigen Tafel der Momente des Denkens überhaupt

(obzwar freilich nicht in der blos auf den Gebrauch der Urtheile untereinander eingeschränkten Logik) eine besondere Stelle.

2. Eben so müssen in einer transscendentalen Logik unendliche Urtheile von bejahenden noch unterschieden werden, wenn sie gleich 72
in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind und kein besonderes Glied der Eintheilung ausmachen. Diese nämlich abstrahirt von allem Inhalt des Prädicats (ob es gleich verneinend ist) und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subject beigelegt, oder ihm entgegen gesetzt werde. Jene aber betrachtet das Urtheil auch nach dem Werthe oder Inhalt dieser logischen Bejahung vermittelst eines blos verneinenden Prädicats, und was diese in Ansehung des gesammten Erkenntnisses für einen Gewinn verschafft. Hätte ich von der Seele gesagt: sie ist nichtsterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Urtheil wenigstens einen Irrthum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nichtsterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejaht, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Wesen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtsterbliche aber den andern, so ist durch meinen Satz nichts anders gesagt, als daß die Seele eines von der unendlichen Menge Dinge sei, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesammt wegnehme. Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in so weit beschränkt, daß das Sterbliche davon abgetrennt und in dem übrigen Raum ihres Umfangs die Seele gesetzt wird. Dieser Raum bleibt aber bei dieser Ausnahme noch immer unendlich, und können noch mehrere Theile desselben weggenommen werden, ohne daß darum der Begriff von der Seele im mindesten wächst und bejahend bestimmt wird. Diese un- 73
endliche Urtheile also in Ansehung des logischen Umfanges sind wirklich blos beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntniß überhaupt; und in so fern müssen sie in der transscendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urtheilen nicht übergangen werden, weil die hierbei ausgeübte Function des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntniß a priori wichtig sein kann.

3. Alle Verhältnisse des Denkens in Urtheilen sind die a) des Prädicats zum Subject, b) des Grundes zur Folge, c) der eingetheilten Erkenntniß und der gesammleten Glieder der Eintheilung unter einander. In der ersteren Art der Urtheile sind nur zwei Begriffe, in der zweiten zwei Urtheile, in der dritten mehrere Urtheile im Verhältniß gegen ein-

ander betrachtet. Der hypothetische Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse bestraft, enthält eigentlich das Verhältniß zweier Sätze: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, und: der beharrlich Böse wird bestraft. Ob beide dieser Sätze an sich wahr seien, bleibt hier unausgemacht. Es ist nur die Consequenz, die durch dieses Urtheil gedacht wird. Endlich enthält das disjunctive Urtheil ein Verhältniß zweier oder mehrerer Sätze gegen einander, aber nicht der Abfolge, sondern der logischen Entgegensetzung, so fern die Sphäre des einen die des andern ausschließt, aber doch zugleich der Gemeinschaft, in so fern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntniß ausfüllen, also ein
74 Verhältniß der Theile der Sphäre eines Erkenntnisses, da die Sphäre eines jeden Theils ein Ergänzungsstück der Sphäre des andern zu dem ganzen Inbegriff der eingetheilten Erkenntniß ist; z. E. die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innre Nothwendigkeit, oder durch eine äußere Ursache. Jeder dieser Sätze nimmt einen Theil der Sphäre des möglichen Erkenntnisses über das Dasein einer Welt überhaupt ein, alle zusammen die ganze Sphäre. Das Erkenntniß aus einer dieser Sphären wegnehmen, heißt, sie in eine der übrigen setzen, und dagegen sie in eine Sphäre setzen, heißt, sie aus den übrigen wegnehmen. Es ist also in einem disjunctiven Urtheile eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, daß sie sich wechselseitig einander ausschließen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniß bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniß ausmachen. Und dieses ist es auch nur, was ich des folgenden wegen hiebei anzumerken nöthig finde.

4. Die Modalität der Urtheile ist eine ganz besondere Function derselben, die das Unterscheidende an sich hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt (denn außer Größe, Qualität und Verhältniß ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmachte), sondern nur den Wert der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematische Urtheile sind solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als blos möglich (beliebig) annimmt; assertorische, da es als
75 wirklich (wahr) betrachtet wird; apodiktische, in denen man es als nothwendig ansieht*). So sind die beiden Urtheile, deren Verhältniß

*) Gleich als wenn das Denken im ersten Fall eine Function des Verstandes, im zweiten der Urtheilskraft, im dritten der Vernunft wäre; eine Bemerkung, die erst in der Folge ihre Aufklärung erwartet.

das hypothetische Urtheil ausmacht (antecedens und consequens), imgleichen in deren Wechselwirkung das disjunctive besteht (Glieder der Eintheilung), insgesammt nur problematisch. In dem obigen Beispiel wird der Satz: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht assertorisch gesagt, sondern nur als ein beliebiges Urtheil, wovon es möglich ist, daß jemand es annehme, gedacht; und nur die Consequenz ist assertorisch. Daher können solche Urtheile auch offenbar falsch sein und doch, problematisch genommen, Bedingungen der Erkenntniß der Wahrheit sein. So ist das Urtheil: die Welt ist durch blinden Zufall da, in dem disjunctiven Urtheil nur von problematischer Bedeutung, nämlich daß jemand diesen Satz etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch (wie die Verzeichnung des falschen Weges unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann), den wahren zu finden. Der problematische Satz ist also derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objectiv ist) ausdrückt, d. i. eine freie Wahl einen solchen Satz gelten zu lassen, eine blos willkürliche Aufnehmung desselben in den Verstand. Der assertorische sagt von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetischen Vernunftschluß das Antecedens im Obersatze problematisch, im Untersatze 76
assertorisch vorkommt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei. Der apodiktische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt und daher a priori behauptend und drückt auf solche Weise logische Nothwendigkeit aus. Weil nun hier alles sich gradweise dem Verstande einverleibt, so daß man zuvor etwas problematisch urtheilt, darauf auch wohl es assertorisch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verstande verbunden, d. i. als nothwendig und apodiktisch, behauptet, so kann man diese drei Functionen der Modalität auch so viel Momente des Denkens überhaupt nennen.

Des
Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe
Dritter Abschnitt.

Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien.

Die allgemeine Logik abstrahirt, wie mehrmals schon gesagt worden, von allem Inhalt der Erkenntniß und erwartet, daß ihr anderwärts, wo-

her es auch sei, Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugeht. Dagegen hat die transscendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen,
77 welches die transscendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reiner Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unseres Gemüths, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit afficiren müssen. Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.

Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder a priori gegeben) bringt zuerst eine Erkenntniß hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammlet und zu einem ge-
78 wissen Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntniß urtheilen wollen.

Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschafft.

Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht:

so ist unser Zählen (vornehmlich ist es in größeren Zahlen merklicher) eine Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. E. der Dekadik). Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig.

Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht (ein Geschäfte, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transscendentale Logik. Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntniß aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses 79
Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, giebt aber noch keine Erkenntniß. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes und beruhen auf dem Verstande.

Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also und zwar durch eben dieselbe Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelst der analytischen Einheit die logische Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.

Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logische Functionen in allen möglichen Urtheilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Functionen völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe nach dem Aristoteles Kategorien nennen, indem unsre Absicht ur- 80
anfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernt.

Tafel der Kategorien.

1.

Der Quantität
Einheit
Vielheit
Allheit

2.

Der Qualität
Realität
Negation
Limitation

3.

Der Relation
der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)
der Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)
der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)

4.

Der Modalität
Möglichkeit — Unmöglichkeit
Dasein — Nichtsein
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist, indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Objekt derselben denken kann. Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemein-
81 schaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken), erzeugt und nicht rhapsodistisch, aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden, deren Vollzähligkeit man niemals gewiß sein kann, da sie nur durch Induction geschlossen wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die letztere Art niemals einsieht, warum denn grade diese und nicht andre Begriffe dem reinen Verstande beiwohnen. Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien

(Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädicamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden sich auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter (quando, ubi, situs, imgleichen prius, simul), auch ein empirischer (motus), die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören; oder es sind auch die abgeleitete Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt (actio, passio), und an einigen der letztern fehlt es gänzlich.

Um der letztern willen ist also noch zu bemerken: daß die Kategorien, als die wahren *Stammbegriffe* des reinen Verstandes, auch ihre eben so reine *abgeleitete Begriffe* haben, die in einem vollständigen System der Transscendental-Philosophie keineswegs übergangen werden können, 82
mit deren bloßer Erwähnung aber ich in einem blos kritischen Versuch zufrieden sein kann.

Es sei mir erlaubt, diese reine, aber abgeleitete Verstandesbegriffe die *Prädicabilien* des reinen Verstandes (im Gegensatz der Prädicamente) zu nennen. Wenn man die ursprüngliche und primitive Begriffe hat, so lassen sich die abgeleitete und subalterne leicht hinzufügen und der Stammbaum des reinen Verstandes völlig ausmalen. Da es mir hier nicht um die Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Principien zu einem System zu thun ist, so verspare ich diese Ergänzung auf eine andere Beschäftigung. Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologische Lehrbücher zur Hand nimmt und z. B. der Kategorie der Causalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens, der der Gemeinschaft die der Gegenwart, des Widerstandes, den Prädicamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung u. s. w. unterordnet. Die Kategorien mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken und wo möglich bis zur Vollständigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung sein würde.

Der Definitionen dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte. Ich werde diese Begriffe in der Folge bis auf den Grad zergliedern, welcher 83
in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite, hinreichend ist. In einem System der reinen Vernunft würde man sie mit Recht von mir fordern können: aber hier würden sie nur den Hauptpunkt der Unter-

suchung aus den Augen bringen, indem sie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der wesentlichen Absicht etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andre Beschäftigung verweisen kann. Indessen leuchtet doch aus dem wenigen, was ich hievon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollständiges Wörterbuch mit allen dazu erforderlichen Erklärungen nicht allein möglich, sondern auch leicht sei zu Stande zu bringen. Die Fächer sind einmal da; es ist nur nöthig, sie auszufüllen, und eine systematische Topik, wie die gegenwärtige läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigenthümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer ist.

84

Der
Analytik der Begriffe

Zweites Hauptstück.

Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Erster Abschnitt.

Von den Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt.

Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (quid iuris), von der, die die Thatsache angeht (quid facti); und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugniß oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die Deduction. Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne jemandes Widerrede und halten uns auch ohne Deduction berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bei Hand haben, ihre objective Realität zu beweisen. Es giebt indessen auch usurpirte Begriffe, wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid iuris, in Anspruch genommen werden, da man alsdann wegen der Deduction derselben in nicht geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen
85 deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugniß ihres Gebrauchs deutlich würde.

Unter den mancherlei Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntniß ausmachen, giebt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugniß bedarf jederzeit einer Deduction: weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objecte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduction derselben und unterscheide sie von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.

Wir haben jetzt schon zweierlei Begriffe von ganz verschiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, daß sie beiderseits völlig a priori sich auf Gegenstände beziehen, nämlich die Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien als Begriffe des Verstandes. Von ihnen eine empirische Deduction versuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit sein: weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, daß sie sich auf ihre Gegenstände beziehen, 86
ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn also eine Deduction derselben nöthig ist, so wird sie jederzeit transscendental sein müssen.

Indessen kann man von diesen Begriffen wie von allem Erkenntniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Ansehung ihrer zu eröffnen und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntniß aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die bei Gelegenheit der ersteren zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnißkraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. Allein eine Deduction der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zu

Stande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig sein soll, sie einen ganz andern Geburtsbrief als den der Abstammung
87 von Erfahrungen müssen aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heißen kann, weil sie eine quaestio facti betrifft, will ich daher die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntniß nennen. Es ist also klar, daß von diesen allein es eine transscendentale Deduction und keineswegs eine empirische geben könne, und daß letztere in Ansehung der reinen Begriffe a priori nichts als eitele Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigenthümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer möglichen Deduction der reinen Erkenntniß a priori, nämlich die auf dem transscendentalen Wege, eingeräumt wird, so erhellt dadurch doch eben nicht, daß sie so unumgänglich nothwendig sei. Wir haben oben die Begriffe des Raumes und der Zeit vermittelst einer transscendentalen Deduction zu ihren Quellen verfolgt und ihre objective Gültigkeit a priori erklärt und bestimmt. Gleichwohl geht die Geometrie ihren sichern Schritt durch lauter Erkenntnisse a priori, ohne daß sie sich wegen der reinen und gesetzmäßigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume von der Philosophie einen Beglaubigungsschein erbitten darf. Allein der Gebrauch dieses Begriffs geht in dieser Wissenschaft auch nur auf die äußere Sinnenwelt, von welcher der Raum die reine Form ihrer Anschauung ist, in welcher also alle geometrische Erkenntniß, weil sie sich auf Anschauung a priori gründet, unmittelbare Evidenz hat, und die Gegenstände durch die Erkenntniß selbst a priori
88 (der Form nach) in der Anschauung gegeben werden. Dagegen fängt mit den reinen Verstandesbegriffen das unumgängliche Bedürfniß an, nicht allein von ihnen selbst, sondern auch vom Raum die transscendentale Deduction zu suchen: weil, da sie von Gegenständen nicht durch Prädicate der Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens a priori reden, sie sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind, auch in der Anschauung a priori kein Object vorzeigen können, worauf sie vor aller Erfahrung ihre Synthesis gründeten; und daher nicht allein wegen der objectiven Gültigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht erregen, sondern auch jenen Begriff des Raumes zweideutig machen, dadurch daß sie ihn über die Bedingungen der sinnlichen Anschauung zu

gebrauchen geneigt sind, weshalb auch oben von ihm eine transscendentale Deduction von nöthen war. So muß denn der Leser von der unumgänglichen Nothwendigkeit einer solchen transscendentalen Deduction, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft gethan hat, überzeugt werden; weil er sonst blind verfährt und, nachdem er mannigfaltig umher geirrt hat, doch wieder zu der Unwissenheit zurückkehren muß, von der er ausgegangen war. Er muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum voraus deutlich einsehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache selbst tief eingehüllt ist, oder über der Wegräumung der Hindernisse zu früh verdrossen werde, weil es darauf ankommt, entweder alle 89
Ansprüche zu Einsichten der reinen Vernunft als das beliebteste Feld, nämlich dasjenige über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus, völlig aufzugeben oder diese kritische Untersuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie diese als Erkenntnisse a priori sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen müssen und eine synthetische Erkenntniß derselben, unabhängig von aller Erfahrung, möglich machten. Denn da nur vermittelst solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Object der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat objective Gültigkeit.

Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden; mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich nothwendig auf Functionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte. Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich *subjective Bedingungen des Denkens* sollten *objective Gültigkeit* haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben: denn ohne Functionen des Verstandes können 90
allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz Verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas der-

gleichen enthalten sollten (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objective Gültigkeit dieses Begriffs a priori muß dargethan werden können), und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sei und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe. Denn daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung den im Gemüth a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden; daß sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf, gemäß sein müssen, davon ist die Schlußfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden
91 nichts destoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weise.

Gedächte man sich von der Mühsamkeit dieser Untersuchungen dadurch loszuwickeln, daß man sagte: die Erfahrung böte unablässig Beispiele einer solchen Regelmäßigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlaß geben, den Begriff der Ursache davon abzusondern und dadurch zugleich die objective Gültigkeit eines solchen Begriffs zu bewähren, so bemerkt man nicht, daß auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern daß er entweder völlig a priori im Verstande müsse gegründet sein, oder als ein bloßes Hirngespinst gänzlich aufgegeben werden müsse. Denn dieser Begriff erfordert durchaus, daß etwas A von der Art sei, daß ein anderes B daraus *nothwendig* und *nach einer schlechthin allgemeinen Regel* folge. Erscheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlichermaßen geschieht, aber niemals, daß der Erfolg *nothwendig* sei: daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch ausdrücken kann, nämlich daß die Wirkung nicht blos zu der Ursache hinzu komme, sondern *durch* dieselbe gesetzt sei und *aus* ihr erfolge. Die strenge Allgemeinheit der Regel ist auch gar keine Eigenschaft empirischer Regeln, die durch Induc-
92 tion keine andere als comparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete

Brauchbarkeit, bekommen können. Nun würde sich aber der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe gänzlich ändern, wenn man sie nur als empirische Producte behandeln wollte.

Übergang
zur transscendentalen Deduction der Kategorien.

Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können: entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinung in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von deren Causalität vermittelst des Willens ist hier gar nicht die Rede) ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniß eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand 93
gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Es ist aber aus dem obigen klar, daß die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der That den Objecten der Form nach a priori im Gemüth zum Grunde liege. Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen nothwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d. i. empirisch angeschauet und gegeben werden können. Nun frägt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird; denn alsdann ist alle empirische Erkenntniß der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung nichts als Object der Erfahrung möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als

Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich nothwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

94 Die transscendentale Deduction aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum nothwendig. Die Entwickelung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduction (sondern Illustration), weil sie dabei doch nur zufällig sein würden. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntniß vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgend ein Object gar nicht begriffen werden können.

Es sind aber drei ursprüngliche Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüths abgeleitet werden können, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperception. Darauf gründet sich 1) die Synopsis des Mannigfaltigen a priori durch den Sinn; 2) die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; endlich 3) die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperception. Alle diese Vermögen haben außer dem empirischen Gebrauch noch einen transscendentalen, der lediglich auf die Form geht und a priori möglich ist. Von diesem haben wir in Ansehung der
95 Sinne oben im ersten Theile geredet, die zwei andre aber wollen wir jetzt ihrer Natur nach einzusehen trachten.

Der
Deduction der reinen Verstandesbegriffe
Zweiter Abschnitt.
Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung.

Daß ein Begriff völlig a priori erzeugt werden und sich auf einen Gegenstand beziehen solle, obgleich er weder selbst in den Begriff mög-

licher Erfahrung gehört, noch aus Elementen einer möglichen Erfahrung besteht, ist gänzlich widersprechend und unmöglich. Denn er würde alsdann keinen Inhalt haben, darum weil ihm keine Anschauung correspondirte, indem Anschauungen überhaupt, wodurch uns Gegenstände gegeben werden können, das Feld oder den gesammten Gegenstand möglicher Erfahrung ausmachen. Ein Begriff a priori, der sich nicht auf diese bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde.

Wenn es also reine Begriffe a priori giebt, so können diese zwar freilich nichts Empirisches enthalten: sie müssen aber gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein, als worauf allein ihre objective Realität beruhen kann.

Will man daher wissen, wie reine Verstandesbegriffe möglich seien, so muß man untersuchen, welches die Bedingungen a priori seien, worauf 96
die Möglichkeit der Erfahrung ankommt, und die ihr zum Grunde liegen, wenn man gleich von allem Empirischen der Erscheinungen abstrahirt. Ein Begriff, der diese formale und objective Bedingung der Erfahrung allgemein und zureichend ausdrückt, würde ein reiner Verstandesbegriff heißen. Habe ich einmal reine Verstandesbegriffe, so kann ich auch wohl Gegenstände erdenken, die vielleicht unmöglich, vielleicht zwar an sich möglich, aber in keiner Erfahrung gegeben werden können, indem in der Verknüpfung jener Begriffe etwas weggelassen sein kann, was doch zur Bedingung einer möglichen Erfahrung nothwendig gehört (Begriff eines Geistes), oder etwa reine Verstandesbegriffe weiter ausgedehnt werden, als Erfahrung fassen kann (Begriff von Gott). Die Elemente aber zu allen Erkenntnissen a priori, selbst zu willkürlichen und ungereimten Erdichtungen können zwar nicht von der Erfahrung entlehnt sein (denn sonst wären sie nicht Erkenntnisse a priori); sie müssen aber jederzeit die reine Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten, denn sonst würde nicht allein durch sie gar nichts gedacht werden, sondern sie selber würden ohne Data auch nicht einmal im Denken entstehen können.

Diese Begriffe nun, welche a priori das reine Denken bei jeder Erfahrung enthalten, finden wir an den Kategorien; und es ist schon eine hinreichende Deduction derselben und Rechtfertigung ihrer objectiven Gültigkeit, wenn wir beweisen können, daß vermittelst ihrer allein ein 97
Gegenstand gedacht werden kann. Weil aber in einem solchen Gedanken

mehr als das einzige Vermögen zu denken, nämlich der Verstand, beschäftigt ist, und dieser selbst als ein Erkenntnißvermögen, das sich auf Objecte beziehen soll, eben so wohl einer Erläuterung wegen der Möglichkeit dieser Beziehung bedarf: so müssen wir die subjective Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empirischen, sondern transscendentalen Beschaffenheit zuvor erwägen.

Wenn eine jede einzelne Vorstellung der andern ganz fremd, gleichsam isolirt und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntniß ist, entspringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen ist. Wenn ich also dem Sinne deswegen, weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält, eine Synopsis beilege, so correspondirt dieser jederzeit eine Synthesis, und die Receptivität kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen. Diese ist nun der Grund einer dreifachen Synthesis, die nothwendiger Weise in allem Erkenntniß vorkommt: nämlich der Apprehension der Vorstellungen als Modificationen des Gemüths in der Anschauung, der Reproduction derselben in der Einbildung und ihrer Recognition im Begriffe. Diese geben nun eine Leitung auf drei subjective Erkenntnißquellen, welche
98 selbst den Verstand und durch diesen alle Erfahrung als ein empirisches Product des Verstandes möglich machen.

Vorläufige Erinnerung.

Die Deduction der Kategorien ist mit so viel Schwierigkeiten verbunden und nöthigt, so tief in die erste Gründe der Möglichkeit unsrer Erkenntniß überhaupt einzudringen, daß ich, um die Weitläuftigkeit einer vollständigen Theorie zu vermeiden und dennoch bei einer so nothwendigen Untersuchung nichts zu versäumen, es rathsamer gefunden habe, durch folgende vier Nummern den Leser mehr vorzubereiten als zu unterrichten und im nächstfolgenden, dritten Abschnitte die Erörterung dieser Elemente des Verstandes allererst systematisch vorzustellen. Um deswillen wird sich der Leser bis dahin durch die Dunkelheit nicht abwendig machen lassen, die auf einem Wege, der noch ganz unbetreten ist, anfänglich unvermeidlich ist, sich aber, wie ich hoffe, in gedachtem Abschnitte zur vollständigen Einsicht aufklären soll.

1.

Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung.

Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge oder durch innere Ursachen gewirkt sind, sie mögen a priori oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein: so gehören sie doch als Modificationen des Gemüths zum innern Sinn, 99
und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit, unterworfen, als in welcher sie insgesammt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen. Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, die man bei dem folgenden durchaus zum Grunde legen muß.

Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüth nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben nothwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie gerade zu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches und zwar in einer Vorstellung enthalten niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann.

Diese Synthesis der Apprehension muß nun auch a priori, d. i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werden. Denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben können: da diese nur durch die Synthesis des Mannig- 100
faltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können. Also haben wir eine reine Synthesis der Apprehension.

2.

Von der Synthesis der Reproduction in der Einbildung.

Es ist zwar ein blos empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, sich mit einander endlich vergesellschaften und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher auch ohne

die Gegenwart des Gegenstandes eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemüths zu der andern nach einer beständigen Regel hervorbringt. Dieses Gesetz der Reproduction setzt aber voraus: daß die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien, und daß in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine gewissen Regeln gemäße Begleitung oder Folge statt finde; denn ohne das würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemäßes zu thun bekommen, also wie ein todtes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Inneren des Gemüths verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald roth, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene thierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald
101 das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der rothen Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen; oder würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so, bald anders benannt, ohne daß hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduction statt finden.

Es muß also etwas sein, was selbst diese Reproduction der Erscheinungen möglich macht, dadurch daß es der Grund a priori einer nothwendigen synthetischen Einheit derselben ist. Hierauf aber kommt man bald, wenn man sich besinnt, daß Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das bloße Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen. Wenn wir nun darthun können, daß selbst unsere reinste Anschauungen a priori keine Erkenntniß verschaffen, außer so fern sie eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduction möglich macht, so ist diese Synthesis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Principien a priori gegründet, und man muß eine reine transscendentale Synthesis derselben annehmen, die selbst der Möglichkeit aller
102 Erfahrung (als welche die Reproducibilität der Erscheinungen nothwendig voraussetzt) zum Grunde liegt. Nun ist offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich nothwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die erste Theile der

Linie, die vorhergehende Theile der Zeit oder die nach einander vorgestellte Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinste und erste Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können.

Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduction unzertrennlich verbunden. Und da jene den transscendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkenntnisse überhaupt (nicht blos der empirischen, sondern auch der reinen a priori) ausmacht, so gehört die reproductive Synthesis der Einbildungskraft zu den transscendentalen Handlungen des Gemüths, und in Rücksicht auf dieselbe wollen wir dieses Vermögen auch das transscendentale Vermögen der Einbildungskraft nennen.

3. 103

Von der Synthesis der Recognition im Begriffe.

Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann. Vergesse ich im Zählen, daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zu einander von mir hinzugethan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge durch diese successive Hinzuthuung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis.

Das Wort Begriff könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleitung geben. Denn dieses eine Bewußtsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute und dann auch Reproducirte in eine Vorstellung vereinigt. Dieses Bewußtsein kann oft nur schwach sein, so daß wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Actus selbst, d. i. unmittelbar, mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen: aber unerachtet 104
dieser Unterschiede muß doch immer ein Bewußtsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe

sind Begriffe und mit ihnen Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich.

Und hier ist es denn nothwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine. Wir haben oben gesagt, daß Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind, die an sich in eben derselben Art nicht als Gegenstände (außer der Vorstellungskraft) müssen angesehen werden. Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntniß correspondirenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande redet? Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir außer unserer Erkenntniß doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntniß als correspondirend gegenübersetzen könnten.

Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntniß auf ihren Gegenstand etwas von Nothwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind: weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch nothwendiger Weise in Beziehung auf diesen
105 unter einander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.

Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben, und jenes X, was ihnen correspondirt (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. Diese ist aber unmöglich, wenn die Anschauung nicht durch eine solche Function der Synthesis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduktion des Mannigfaltigen a priori nothwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht. So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand, indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewußt sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann. Diese Einheit der Regel bestimmt nun alles Mannigfaltige und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperception möglich machen; und

der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X, den ich durch die gedachte Prädicate eines Triangels denke.

Alles Erkenntniß erfordert einen Begriff, dieser mag nun so unvoll- 106
kommen oder so dunkel sein, wie er wolle; dieser aber ist seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient. So dient der Begriff vom Körper nach der Einheit des Mannigfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unserer Erkenntniß äußerer Erscheinungen zur Regel. Eine Regel der Anschauungen kann er aber nur dadurch sein, daß er bei gegebenen Erscheinungen die nothwendige Reproduction des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewußtsein vorstellt. So macht der Begriff des Körpers bei der Wahrnehmung von Etwas außer uns die Vorstellung der Ausdehnung und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Gestalt ꝛc. nothwendig.

Aller Nothwendigkeit liegt jederzeit eine transscendentale Bedingung zum Grunde. Also muß ein transscendentaler Grund der Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch der Begriffe der Objecte überhaupt, folglich auch aller Gegenstände der Erfahrung angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unsern Anschauungen irgend einen Gegenstand zu denken: denn dieser ist nichts mehr als das Etwas, davon der Begriff eine solche Nothwendigkeit der Synthesis ausdrückt.

Diese ursprüngliche und transscendentale Bedingung ist nun keine andere, als die transscendentale Apperception. Das Bewußtsein 107
seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der innern Wahrnehmung ist blos empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innrer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der innre Sinn genannt, oder die empirische Apperception. Das, was nothwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muß eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht und diese selbst möglich macht, welche eine solche transscendentale Voraussetzung geltend machen soll.

Nun können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander ohne diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die trans-

scendentale Apperception nennen. Daß sie diesen Namen verdiene, erhellt schon daraus: daß selbst die reinste objective Einheit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit), nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich sei. Die numerische Einheit dieser Apperception liegt also a priori allen Begriffen eben so wohl zum Grunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit.

108 Eben diese transscendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen. Denn diese Einheit des Bewußtseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniß des Mannigfaltigen sich der Identität der Function bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntniß verbindet. Also ist das ursprüngliche und nothwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewußtsein einer eben so nothwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d. i. nach Regeln, die sie nicht allein nothwendig reproducibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d. i. den Begriff von Etwas, darin sie nothwendig zusammenhängen: denn das Gemüth könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transscendentalen Einheit unterwirft und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht. Nunmehr werden wir auch unsere Begriffe von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können. Alle Vorstellungen haben als Vorstellungen ihren Gegenstand und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein. Erscheinungen
109 sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heißt Anschauung. Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann und daher der nichtempirische, d. i. transscendentale, Gegenstand = X genannt werden mag.

Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist) ist das, was allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen

Gegenstand, d. i. objective Realität, verschaffen kann. Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten und wird also nichts anders als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntniß angetroffen werden muß, so fern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht. Diese Beziehung aber ist nichts anders, als die nothwendige Einheit des Bewußtseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Function des Gemüths, es in einer Vorstellung zu verbinden. Da nun diese Einheit als a priori nothwendig angesehen werden muß (weil die Erkenntniß sonst ohne Gegenstand sein würde), so wird die Beziehung auf einen transscendentalen Gegenstand, d. i. die objective Realität unserer empirischen Erkenntniß, auf dem transscendentalen Gesetze beruhen, daß alle Erscheinungen, so fern uns dadurch 110
Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältniß in der empirischen Anschauung allein möglich ist, d. i. daß sie eben sowohl in der Erfahrung unter Bedingungen der nothwendigen Einheit der Apperception, als in der bloßen Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen, ja daß durch jene jede Erkenntniß allererst möglich werde.

4.

Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori.

Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden: eben so wie nur ein Raum und Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältniß des Seins oder Nichtseins statt finden. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur so viel Wahrnehmungen, so fern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören. Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus, und sie ist nichts anders, als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen.

Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen würde ganz zu- 111
fällig sein, und gründeten diese sich nicht auf einen transscendentalen

Grund der Einheit, so würde es möglich sein, daß ein Gewühl von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne daß doch daraus jemals Erfahrung werden könnte. Alsdann fiele aber auch alle Beziehung der Erkenntniß auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen mangelte, mithin würde sie zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntniß, also für uns so viel als gar nichts sein.

Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die oben angeführte Kategorien sind nichts anders, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Objecte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken und haben also a priori objective Gültigkeit; welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten.

Die Möglichkeit aber, ja sogar die Nothwendigkeit dieser Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesammte Sinnlichkeit und mitihr auch alle mögliche Erscheinungen auf die ursprüngliche Apperception haben, in welcher alles nothwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des
112 Selbstbewußtseins gemäß sein, d. i. unter allgemeinen Functionen der Synthesis stehen muß, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperception allein ihre durchgängige und nothwendige Identität a priori beweisen kann. So ist der Begriff einer Ursache nichts anders, als eine Synthesis (dessen, was in der Zeitreihe folgt, mit andern Erscheinungen) nach Begriffen, und ohne dergleichen Einheit, die ihre Regel a priori hat und die Erscheinungen sich unterwirft, würde durchgängige und allgemeine, mithin nothwendige Einheit des Bewußtseins in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen nicht angetroffen werden. Diese würden aber alsdann auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Object und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger als ein Traum sein.

Alle Versuche, jene reine Verstandesbegriffe von der Erfahrung abzuleiten und ihnen einen blos empirischen Ursprung zuzuschreiben, sind also ganz eitel und vergeblich. Ich will davon nichts erwähnen, daß z. E. der Begriff einer Ursache den Zug von Nothwendigkeit bei sich führt, welche gar keine Erfahrung geben kann, die uns zwar lehrt, daß auf eine Erscheinung gewöhnlicher Maßen etwas Andres folge, aber nicht, daß es

nothwendig darauf folgen müsse, noch daß a priori und ganz allgemein daraus als einer Bedingung auf die Folge könne geschlossen werden. Aber jene empirische Regel der Association, die man doch durchgängig annehmen muß, wenn man sagt, daß alles in der Reihenfolge der Begebenheiten dermaßen unter Regeln stehe, daß niemals etwas geschieht, 113
vor welchem nicht etwas vorhergehe, darauf es jederzeit folge: dieses als ein Gesetz der Natur, worauf beruht es? frage ich, und wie ist selbst diese Association möglich? Der Grund der Möglichkeit der Association des Mannigfaltigen, so fern er im Objecte liegt, heißt die Affinität des Mannigfaltigen. Ich frage also, wie macht ihr euch die durchgängige Affinität der Erscheinungen (dadurch sie unter beständigen Gesetzen stehen und darunter gehören müssen) begreiflich?

Nach meinen Grundsätzen ist sie sehr wohl begreiflich. Alle mögliche Erscheinungen gehören als Vorstellungen zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtsein. Von diesem aber als einer transscendentalen Vorstellung ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiß, weil nichts in das Erkenntniß kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität nothwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, so fern sie empirische Erkenntniß werden soll, hinein kommen muß, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäß sein muß. Nun heißt aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, eine Regel und, wenn es so gesetzt werden muß, ein Gesetz. Also stehen alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach nothwendigen Gesetzen und mithin in einer 114
transscendentalen Affinität, woraus die empirische die bloße Folge ist.

Daß die Natur sich nach unserm subjectiven Grunde der Apperception richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmäßigkeit abhängen solle, lautet wohl sehr widersinnisch und befremdlich. Bedenkt man aber, daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern blos eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sei, so wird man sich nicht wundern, sie blos in dem Radicalvermögen aller unsrer Erkenntniß, nämlich der transscendentalen Apperception, in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Object aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur, heißen kann; und daß wir auch

eben darum diese Einheit a priori, mithin auch als nothwendig erkennen können, welches wir wohl müßten unterwegens lassen, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens an sich gegeben. Denn da wüßte ich nicht, wo wir die synthetische Sätze einer solchen allgemeinen Natureinheit hernehmen sollten, weil man sie auf solchen Fall von den Gegenständen der Natur selbst entlehnen müßte. Da dieses aber nur empirisch geschehen könnte, so würde daraus keine andere als blos zufällige Einheit gezogen werden können, die aber bei weitem an den nothwendigen Zusammenhang nicht reicht, den man meint, wenn man Natur nennt.

115

Der
Deduction der reinen Verstandesbegriffe
Dritter Abschnitt.

Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen.

Was wir im vorigen Abschnitte abgesondert und einzeln vortrugen, wollen wir jetzt vereinigt und im Zusammenhange vorstellen. Es sind drei subjective Erkenntnißquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt und Erkenntniß der Gegenstände derselben beruht: Sinn, Einbildungskraft und Apperception; jede derselben kann als empirisch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen, betrachtet werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen. Der Sinn stellt die Erscheinungen empirisch in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Association (und Reproduction), die Apperception in dem empirischen Bewußtsein der Identität dieser reproductiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der Recognition.

Es liegt aber der sämmtlichen Wahrnehmung die reine Anschauung (in Ansehung ihrer als Vorstellung die Form der inneren Anschauung,
116 die Zeit), der Association die reine Synthesis der Einbildungskraft und dem empirischen Bewußtsein die reine Apperception, d. i. die durchgängige Identität seiner selbst bei allen möglichen Vorstellungen, a priori zum Grunde.

Wollen wir nun den innern Grund dieser Verknüpfung der Vorstellungen bis auf denjenigen Punkt verfolgen, in welchem sie alle zusammenlaufen müssen, um darin allererst Einheit der Erkenntniß zu einer möglichen Erfahrung zu bekommen, so müssen wir von der reinen Apperception anfangen. Alle Anschauungen sind für uns nichts und gehen uns nicht im mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewußtsein aufgenommen werden können, sie mögen nun direct oder indirect darauf einfließen, und nur durch dieses allein ist Erkenntniß möglich. Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntniß jemals gehören können, bewußt, als einer nothwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen (weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, daß sie mit allem andern zu einem Bewußtsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können). Dies Princip steht a priori fest und kann das transscendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heißen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subject synthetisch: also giebt die reine Apperception ein Principium der synthetischen Einheit des Mannig- 117
faltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand.*)

*) Man gebe auf diesen Satz wohl acht, der von großer Wichtigkeit ist. Alle Vorstellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewußtsein: denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewußt zu werden, so würde das so viel sagen, sie existirten gar nicht. Alles empirische Bewußtsein hat aber eine nothwendige Beziehung auf ein transscendentales (vor aller besondern Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst als die ursprüngliche Apperception. Es ist also schlechthin nothwendig, daß in meinem Erkenntnisse alles Bewußtsein zu einem Bewußtsein (meiner selbst) gehöre. Hier ist nun eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen (Bewußtseins), die a priori erkannt wird und gerade so den Grund zu synthetischen Sätzen a priori, die das reine Denken betreffen, als Raum und Zeit zu solchen Sätzen, die die Form der bloßen Anschauung angehen, abgiebt. Der synthetische Satz: daß alles verschiedene empirische Bewußtsein in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, daß die bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andere (deren collective Einheit sie möglich macht) das transscendentale Bewußtsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewußtsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht nothwendig auf dem Verhältniß zu dieser Apperception als einem Vermögen.

118 Diese synthetische Einheit setzt aber eine Synthesis voraus oder schließt sie ein; und soll jene a priori nothwendig sein, so muß letztere auch eine Synthesis a priori sein. Also bezieht sich die transscendentale Einheit der Apperception auf die reine Synthesis der Einbildungskraft als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntniß. Es kann aber nur die productive Synthesis der Einbildungskraft a priori statt finden; denn die reproductive beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Also ist das Principium der nothwendigen Einheit der reinen (productiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperception der Grund der Möglichkeit aller Erkenntniß, besonders der Erfahrung.

Nun nennen wir die Synthesis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft transscendental, wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als blos auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht, und die Einheit dieser Synthesis heißt transscendental, wenn sie in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit der Apperception als a priori nothwendig vorgestellt wird. Da diese letztere nun der Möglichkeit aller Erkenntnisse zum Grunde liegt, so ist die transscendentale Einheit der Synthesis der Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntniß, durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen.

119 Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand und eben dieselbe Einheit beziehungsweise auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft der reine Verstand. Also sind im Verstande reine Erkenntnisse a priori, welche die nothwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung aller möglichen Erscheinungen enthalten. Dieses sind aber die Kategorien, d. i. reine Verstandesbegriffe; folglich enthält die empirische Erkenntnißkraft des Menschen nothwendig einen Verstand, der sich auf alle Gegenstände der Sinne, obgleich nur vermittelst der Anschauung und der Synthesis derselben durch Einbildungskraft bezieht, unter welchen also alle Erscheinungen als Data zu einer möglichen Erfahrung stehen. Da nun diese Beziehung der Erscheinungen auf mögliche Erfahrung ebenfalls nothwendig ist (weil wir ohne diese gar keine Erkenntniß durch sie bekommen würden, und sie uns mithin gar nichts angingen), so folgt, daß der reine Verstand vermittelst der Kategorien ein

formales und synthetisches Principium aller Erfahrungen sei, und die Erscheinungen eine nothwendige Beziehung auf den Verstand haben.

Jetzt wollen wir den nothwendigen Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelst der Kategorien dadurch vor Augen legen, daß wir von unten auf, nämlich dem Empirischen, anfangen. Das erste, was uns gegeben wird, ist Erscheinung, welche, wenn sie mit Bewußtsein verbunden ist, Wahrnehmung heißt (ohne das Verhältniß zu einem wenigstens möglichen Bewußtsein würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntniß werden können und also für uns nichts sein und, weil sie an sich selbst keine objective Realität hat und nur im Erkenntnisse existirt, überall nichts sein). Weil aber jede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüthe an sich zerstreuet und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nöthig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. Es ist also in uns ein thätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne*). Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muß sie also die Eindrücke in ihre Thätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendiren. 120

Es ist aber klar, daß selbst diese Apprehension des Mannigfaltigen allein noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein subjectiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüth zu einer andern übergegangen, zu den nachfolgenden herüber zu rufen und so ganze Reihen derselben darzustellen, d. i. ein reproductives Vermögen der Einbildungskraft, welches denn auch nur empirisch ist. 121

Weil aber, wenn Vorstellungen so, wie sie zusammen gerathen, einander ohne Unterschied reproducirten, wiederum kein bestimmter Zusammenhang derselben, sondern blos regellose Haufen derselben, mithin

*) Daß die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproductionen einschränkte, theils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen und brächten Bilder der Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben, erfordert wird.

gar kein Erkenntniß entspringen würde: so muß die Reproduction derselben eine Regel haben, nach welcher eine Vorstellung vielmehr mit dieser, als einer andern in der Einbildungskraft in Verbindung tritt. Diesen subjectiven und empirischen Grund der Reproduction nach Regeln nennt man die Association der Vorstellungen.

Würde nun aber diese Einheit der Association nicht auch einen objectiven Grund haben, so daß es unmöglich wäre, daß Erscheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendirt würden, als unter der Bedingung einer möglichen synthetischen Einheit dieser Apprehension, so würde es auch etwas ganz Zufälliges sein, daß sich Erscheinungen in einen Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schickten. Denn ob wir gleich das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu associiren, so bliebe es doch
122 an sich ganz unbestimmt und zufällig, ob sie auch associabel wären; und in dem Falle, daß sie es nicht wären, so würde eine Menge Wahrnehmungen und auch wohl eine ganze Sinnlichkeit möglich sein, in welcher viel empirisches Bewußtsein in meinem Gemüth anzutreffen wäre, aber getrennt und ohne daß es zu einem Bewußtsein meiner selbst gehörte, welches aber unmöglich ist. Denn nur dadurch, daß ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewußtsein (der ursprünglichen Apperception) zähle, kann ich bei allen Wahrnehmungen sagen: daß ich mir ihrer bewußt sei. Es muß also ein objectiver, d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft a priori einzusehender, Grund sein, worauf die Möglichkeit, ja sogar die Nothwendigkeit eines durch alle Erscheinungen sich erstreckenden Gesetzes beruht, sie nämlich durchgängig als solche Data der Sinne anzusehen, welche an sich associabel und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduction unterworfen sind. Diesen objectiven Grund aller Association der Erscheinungen nenne ich die Affinität derselben. Diesen können wir aber nirgends anders, als in dem Grundsatze von der Einheit der Apperception in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen so ins Gemüth kommen oder apprehendirt werden, daß sie zur Einheit der Apperception zusammenstimmen, welches ohne synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin auch objectiv nothwendig ist, unmöglich sein würde.

123 Die objective Einheit alles (empirischen) Bewußtseins in einem Bewußtsein (der ursprünglichen Apperception) ist also die nothwendige Bedingung sogar aller möglichen Wahrnehmung, und die Affinität aller Er-

scheinungen (nahe oder entfernte) ist eine nothwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet ist.

Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis a priori, weswegen wir ihr den Namen der productiven Einbildungskraft geben; und so fern sie in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die nothwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat, kann diese die transscendentale Function der Einbildungskraft genannt werden. Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittelst dieser transscendentalen Function der Einbildungskraft sogar die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Association und durch diese endlich die Reproduction nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde: weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfließen würden.

Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, so fern es blos möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden, und alles Bewußtsein gehört eben so wohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen innern Anschauung, nämlich 124
der Zeit. Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Function intellectuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels. Durch das Verhältniß des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung, zu Stande kommen können.

Wir haben also eine reine Einbildungskraft als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntniß a priori zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der nothwendigen Einheit der reinen Apperception andererseits in Verbindung. Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transscendentalen Function der Einbildungskraft nothwendig zusammenhängen: weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würde. Die wirkliche Erfahrung, welche

aus der Apprehension, der Association (der Reproduction), endlich der
125 Recognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren und höchsten (der blos empirischen Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objective Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntniß möglich machen. Diese Gründe der Recognition des Mannigfaltigen, so fern sie blos die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, sind nun jene Kategorien. Auf ihnen gründet sich also alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft und vermittelst dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben (in der Recognition, Reproduction, Association, Apprehension) bis herunter zu den Erscheinungen, weil diese nur vermittelst jener Elemente der Erkenntniß, und überhaupt unserm Bewußtsein, mithin uns selbst angehören können.

Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüths ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine nothwendige d. i. a priori gewisse, Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein. Wie sollten wir aber wohl a priori eine synthetische Einheit auf die Bahn, bringen können, wären nicht in den ursprünglichen Erkenntnißquellen unseres Gemüths subjective Gründe solcher Einheit a priori enthalten, und wären diese subjective Bedingungen nicht zugleich objectiv gültig,
126 indem sie die Gründe der Möglichkeit sind, überhaupt ein Object in der Erfahrung zu erkennen.

Wir haben den Verstand oben auf mancherlei Weise erklärt: durch eine Spontaneität der Erkenntniß (im Gegensatz der Receptivität der Sinnlichkeit), durch ein Vermögen zu denken, oder auch ein Vermögen der Begriffe, oder auch der Urtheile, welche Erklärungen, wenn man sie beim lichten besieht, auf eins hinauslaufen. Jetzt können wir ihn als das Vermögen der Regeln charakterisiren. Dieses Kennzeichen ist fruchtbarer und tritt dem Wesen desselben näher. Sinnlichkeit giebt uns Formen (der Anschauung), der Verstand aber Regeln. Dieser ist jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden. Regeln, so fern sie objectiv sind (mithin der Erkenntniß des Gegenstandes nothwendig anhängen), heißen Gesetze. Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten (unter welchen alle andere stehen) a priori

aus dem Verstande selbst herkommen und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen. Es ist also der Verstand nicht blos ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln, geben; denn Er- 127
scheinungen können als solche nicht außer uns statt finden, sondern existiren nur in unsrer Sinnlichkeit. Diese aber als Gegenstand der Erkenntniß in einer Erfahrung mit allem, was sie enthalten mag, ist nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber ist der transscendentale Grund der nothwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung. Eben dieselbe Einheit der Apperception in Ansehung eines Mannigfaltigen von Vorstellungen (es nämlich aus einer einzigen zu bestimmen) ist die Regel und das Vermögen dieser Regeln der Verstand. Alle Erscheinungen liegen also als mögliche Erfahrungen eben so a priori im Verstande und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie sie als bloße Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen und durch dieselbe der Form nach allein möglich sind.

So übertrieben, so widersinnisch es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung, angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirische Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen 128
und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, so wie auch alle Erscheinungen unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß sein müssen.

Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transscendentalen Deduction der Kategorien nicht zu leisten, als dieses Verhältniß des Verstandes zur Sinnlichkeit und vermittelst der-

selben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objective Gültigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit fest zu setzen.

Summarische Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Wären die Gegenstände, womit unsre Erkenntniß zu thun hat, Dinge an sich selbst, so würden wir von diesen gar keine Begriffe a priori haben können. Denn woher sollten wir sie nehmen? Nehmen wir sie vom Ob-
129 ject (ohne hier noch einmal zu untersuchen, wie dieses uns bekannt werden könnte), so wären unsere Begriffe blos empirisch und keine Begriffe a priori. Nehmen wir sie aus uns selbst, so kann das, was blos in uns ist, die Beschaffenheit eines von unsern Vorstellungen unterschiedenen Gegenstandes nicht bestimmen, d. i. ein Grund sein, warum es ein Ding geben solle, dem so etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme, und nicht vielmehr alle diese Vorstellung leer sei. Dagegen wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu thun haben, so ist es nicht allein möglich, sondern auch nothwendig, daß gewisse Begriffe a priori vor der empirischen Erkenntniß der Gegenstände vorhergehen. Denn als Erscheinungen machen sie einen Gegenstand aus, der blos in uns ist, weil eine bloße Modification unserer Sinnlichkeit außer uns gar nicht angetroffen wird. Nun drückt selbst diese Vorstellung, daß alle diese Erscheinungen, mithin alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen können, insgesammt in mir, d. i. Bestimmungen meines identischen Selbst sind, eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben Apperception als nothwendig aus. In dieser Einheit des möglichen Bewußtseins aber besteht auch die Form aller Erkenntniß der Gegenstände (wodurch das Mannigfaltige als zu Einem Object gehörig gedacht wird). Also geht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewußtsein gehört, vor aller Erkenntniß des Gegenstandes als die intellectuelle Form derselben vorher
130 und macht selbst eine formale Erkenntniß aller Gegenstände a priori überhaupt aus, so fern sie gedacht werden (Kategorien). Die Synthesis derselben durch die reine Einbildungskraft, die Einheit aller Vorstellungen in Beziehung auf die ursprüngliche Apperception gehen aller empirischen Erkenntniß vor. Reine Verstandesbegriffe sind also nur darum a priori

möglich, ja gar in Beziehung auf Erfahrung nothwendig, weil unser Erkenntniß mit nichts als Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) blos in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen und diese der Form nach auch allererst möglich machen muß. Und aus diesem Grunde, dem einzigmöglichen unter allen, ist denn auch unsere Deduction der Kategorien geführt worden.

Der
Transscendentalen Analytik
Zweites Buch.
Die Analytik der Grundsätze.

Die allgemeine Logik ist über einem Grundrisse erbauet, der ganz genau mit der Eintheilung der oberen Erkenntnißvermögen zusammen trifft. Diese sind: **Verstand, Urtheilskraft** und **Vernunft.** Jene Doctrin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen gerade den Functionen und der Ordnung jener Gemüthskräfte ge- 131
mäß, die man unter der weitläuftigen Benennung des Verstandes überhaupt begreift.

Da gedachte blos formale Logik von allem Inhalte der Erkenntniß (ob sie rein oder empirisch sei) abstrahirt und sich blos mit der Form des Denkens (der discursiven Erkenntniß) überhaupt beschäftigt: so kann sie in ihrem analytischen Theile auch den Kanon für die Vernunft mit befassen, deren Form ihre sichere Vorschrift hat, die, ohne die besondere Natur der dabei gebrauchten Erkenntniß in Betracht zu ziehen, a priori durch bloße Zergliederung der Vernunfthandlungen in ihre Momente eingesehen werden kann.

Die transscendentale Logik, da sie auf einen bestimmten Inhalt, nämlich blos der reinen Erkenntnisse a priori, eingeschränkt ist, kann es ihr in dieser Eintheilung nicht nachthun. Denn es zeigt sich: daß der transscendentale Gebrauch der Vernunft gar nicht objectiv gültig sei, mithin nicht zur Logik der Wahrheit, d. i. der Analytik, gehöre, sondern als eine Logik des Scheins einen besonderen Theil des schola-

stischen Lehrgebäudes unter dem Namen der transscendentalen Dialektik erfordere.

Verstand und Urtheilskraft haben demnach ihren Kanon des objectiv gültigen, mithin wahren Gebrauchs in der transscendentalen Logik und gehören also in ihren analytischen Theil. Allein Vernunft in ihren Ver- 51
suchen, über Gegenstände a priori etwas auszumachen und das Erkennt-
132 niß über die Grenzen möglicher Erfahrung zu erweitern, ist ganz und gar dialektisch, und ihre Scheinbehauptungen schicken sich durchaus nicht in einen Kanon, dergleichen doch die Analytik enthalten soll.

Die Analytik der Grundsätze wird demnach lediglich ein Kanon 101
für die Urtheilskraft sein, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden. Aus dieser Ursache werde ich, indem ich die eigentlichen Grundsätze des Verstandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer Doctrin der Urtheilskraft bedienen, wodurch dieses Geschäfte genauer 151
bezeichnet wird.

Einleitung.

Von der transscendentalen Urtheilskraft überhaupt.

Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist Urtheilskraft das Vermögen unter Regeln zu subsumiren, 201
d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorschriften für die Urtheilskraft und kann sie auch nicht enthalten. Denn da sie von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, so bleibt ihr nichts übrig als das Geschäfte, die bloße Form der Erkenntniß in Begriffen, 251
133 Urtheilen und Schlüssen analytisch aus einander zu setzen und dadurch formale Regeln alles Verstandesgebrauchs zu Stande zu bringen. Wollte sie nun allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumiren, d. i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben 301
darum, weil sie eine Regel ist, aufs neue eine Unterweisung der Urtheilskraft, und so zeigt sich, daß zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will. Daher ist diese auch das Specifische des so genannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine 351

Schule ersetzen kann; weil, ob diese gleich einem eingeschränkten Verstande Regeln vollauf, von fremder Einsicht entlehnt, darreichen und gleichsam einpfropfen kann: so muß doch das Vermögen, sich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge selbst angehören, und keine Regel, die man ihm in dieser Absicht vorschreiben möchte, ist in Ermangelung einer solchen Naturgabe vor Mißbrauch sicher.*) Ein Arzt daher, ein Richter oder ein Staats- 134
kundiger kann viel schöne pathologische, juristische oder politische Regeln im Kopfe haben in dem Grade, daß er selbst darin ein gründlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derselben leicht verstoßen, entweder weil es ihm an natürlicher Urtheilskraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt, und er zwar das Allgemeine in abstracto einsehen, aber ob ein Fall in concreto darunter gehöre, nicht unterscheiden kann, oder auch darum weil er nicht genug durch Beispiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urtheile abgerichtet worden. Dieses ist auch der einige und große Nutzen der Beispiele, daß sie die Urtheilskraft schärfen. Denn was die Richtigkeit und Präcision der Verstandeseinsicht betrifft, so thun sie derselben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen (als casus in terminis) und überdem diejenige Anstrengung des Verstandes oftmals schwächen, Regeln im Allgemeinen und unabhängig von den besonderen Umständen der Erfahrung nach ihrer Zulänglichkeit einzusehen, und sie daher zuletzt mehr wie Formeln als Grundsätze zu gebrauchen angewöhnen. So sind Beispiele der Gängelwagen der Urtheilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent derselben mangelt, niemals entbehren kann.

Ob nun aber gleich die allgemeine Logik der Urtheilskraft keine 135
Vorschriften geben kann, so ist es doch mit der transscendentalen ganz anders bewandt, so gar daß es scheint, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geschäfte, die Urtheilskraft im Gebrauch des reinen Verstandes durch bestimmte Regeln zu berichtigen und zu sichern. Denn um dem Verstande im Felde reiner Erkenntnisse a priori Erweiterung zu verschaffen,

*) Der Mangel an Urtheilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts als an gehörigem Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, sogar bis zur Gelehrsamkeit auszurüsten. Da es aber gemeiniglich alsdann auch an jenem (der secunda Petri) zu fehlen pflegt, so ist es nichts Ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die im Gebrauche ihrer Wissenschaft jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.

mithin als Doctrin scheint Philosophie gar nicht nöthig, oder vielmehr übel angebracht zu sein, weil man nach allen bisherigen Versuchen damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat; sondern als Kritik, um die Fehltritte der Urtheilskraft (lapsus iudicii) im Gebrauch der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdann nur negativ ist) wird Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskunst aufgeboten.

Es hat aber die Transscendental-Philosophie das Eigenthümliche: daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen. Die Ursache von dem Vorzuge, den sie in diesem Stücke vor allen andern belehrenden Wissenschaften hat (außer der Mathematik), liegt eben darin: daß sie von Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstände a priori beziehen sollen; mithin kann ihre objective Gültigkeit nicht a posteriori dargethan werden, denn das würde jene Dignität derselben ganz unberührt lassen; sondern sie muß zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Übereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen, aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfalls sie ohne allen Inhalt, mithin bloße logische Formen und nicht reine Verstandesbegriffe sein würden.

Diese transscendentale Doctrin der Urtheilskraft wird nun zwei Hauptstücke enthalten: das erste, welches von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verstandes; das zweite aber von den synthetischen Urtheilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen a priori herfließen und allen übrigen Erkenntnissen a priori zum Grunde liegen, d. i. von den Grundsätzen des reinen Verstandes.

Der Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft (oder Analytik der Grundsätze)

Erstes Hauptstück.

Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit dem letztern gleichartig sein, d. i.

der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines Cirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen läßt.

Nun sind aber reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Causalität, könne auch durch Sinne angeschauet werden und sei in der Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und 138
erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transscendentale Doctrin der Urtheilskraft nothwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen: wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnöthig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben.

Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transscendentale Schema.

Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transscendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des 139
Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein vermittelst der transscendentalen Zeitbe-

stimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.

Nach demjenigen, was in der Deduction der Kategorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel stehen, sich über die Frage zu entschließen: ob diese reine Verstandesbegriffe von blos empirischem oder auch von transscendentalem Gebrauche sind, d. i. ob sie lediglich als Bedingungen einer möglichen Erfahrung sich a priori auf Erscheinungen beziehen, oder ob sie als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt auf Gegenstände an sich selbst (ohne einige Restriction auf unsre Sinnlichkeit) erstreckt werden können. Denn da haben wir gesehen, daß Begriffe ganz unmöglich sind, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich (ohne Rücksicht, ob und wie sie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können; daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden, die Modification unserer Sinnlichkeit sei, endlich daß reine Begriffe a priori außer der Function des Verstandes in der Kategorie noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des innern Sinnes) a priori enthalten müssen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgend einen Gegenstand angewandt werden kann. Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen.

Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So, wenn ich fünf Punkte hinter einander setze: . . . . ., ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letztern Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren

der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.

In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem 141
Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieser für alle, recht- oder schiefwinklichte ꝛc., gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existiren und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein. Dieser Schematismus unseres Verstandes in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren 142
im Raume) ein Product und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wornach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig congruiren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transscendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt nach Bedingungen seiner Form (der Zeit) in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, so fern diese der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Ohne uns nun bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transscendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir sie lieber nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit diesen darstellen.

Das reine Bild aller Größen (quantorum) vor dem äußern Sinne ist der Raum, aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt die Zeit. Das reine Schema der Größe aber (quantitatis) als eines Begriffs des Verstandes ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zusammenbefaßt. Also ist
143 die Zahl nichts anders, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt, dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt; Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transscendentale Materie aller Gegenstände als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den innren Sinn, in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (=0=negatio) aufhört. Daher ist ein Verhältniß und Zusammenhang, oder vielmehr ein Übergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht; und das Schema einer Realität als der Quantität von Etwas, so fern es die Zeit erfüllt, ist eben diese continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählig aufsteigt.

144 Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andre wechselt. (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die

Substanz, und blos an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden).

Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist.

Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung) oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen ist das Zugleichsein der Bestimmungen der Einen mit denen der Anderen nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (z. B. da das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander sein kann), also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit. 145

Das Schema der Nothwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Man sieht nun aus allem diesem, daß das Schema einer jeden Kategorie, als das der Größe die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst in der successiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Kategorien die Zeit selbst als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

Hieraus erhellt nun, daß der Schematismus des Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem innern Sinne und so indirect auf die Einheit der Apperception als Function, welche dem innern Sinn (einer Receptivität) correspondirt, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahre und einzige Bedin- 146

gungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen; und die Kategorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie blos dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewußtseins in einer ursprünglichen Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen, daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisiren, sie doch selbige gleichwohl auch restringiren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes in Übereinstimmung mit der Kategorie (numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon — — aeternitas necessitas phaenomenon etc.). Wenn wir nun eine restringirende Bedingung weglassen, so am-
147 plificiren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt daß ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Object abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erste Subject gelten soll. Also sind die Kategorien ohne Schemate nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber

keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt.

Der 148

Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft
(oder Analytik der Grundsätze)

Zweites Hauptstück.

System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Wir haben in dem vorigen Hauptstücke die transscendentale Urtheilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen sie allein die reine Verstandesbegriffe zu synthetischen Urtheilen zu brauchen befugt ist. Jetzt ist unser Geschäfte: die Urtheile, die der Verstand unter dieser kritischen Vorsicht wirklich a priori zu Stande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen, wozu uns ohne Zweifel unsere Tafel der Kategorien die natürliche und sichere Leitung geben muß. Denn diese sind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verstandeserkenntniß a priori ausmachen muß, und deren Verhältniß zur Sinnlichkeit überhaupt um deswillen alle transscendentale Grundsätze des Verstandesgebrauchs vollständig und in einem System darlegen wird.

Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht blos deswegen, weil sie die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höhern und allgemeinern Erkenntnissen gegründet sind. Diese Eigenschaft überhebt sie doch nicht allemal eines Beweises. Denn obgleich 149
dieser nicht weiter objectiv geführt werden könnte, sondern vielmehr alle Erkenntniß seines Objects zum Grunde liegt, so hindert dies doch nicht, daß nicht ein Beweis aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenstandes überhaupt zu schaffen möglich, ja auch nöthig wäre, weil der Satz sonst gleichwohl den größten Verdacht einer blos erschlichenen Behauptung auf sich haben würde.

Zweitens werden wir uns blos auf diejenigen Grundsätze, die sich auf die Kategorien beziehen, einschränken. Die Principien der transscendentalen Ästhetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erscheinungen sind, imgleichen die Restriction dieser Grundsätze, daß sie nämlich nicht auf Dinge an sich selbst bezogen werden können,

gehören also nicht in unser abgestochenes Feld der Untersuchung. Eben so machen die mathematischen Grundsätze keinen Theil dieses Systems aus, weil sie nur aus der Anschauung, aber nicht aus dem reinen Verstandesbegriffe gezogen sind; doch wird die Möglichkeit derselben, weil sie gleichwohl synthetische Urtheile a priori sind, hier nothwendig Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodiktische Gewißheit zu beweisen, welches sie gar nicht nöthig haben, sondern nur die Möglichkeit solcher evidenten Erkenntnisse a priori begreiflich zu machen und zu deduciren.

Wir werden aber auch von dem Grundsatze analytischer Urtheile reden
150 müssen und dieses zwar im Gegensatz mit dem der synthetischen, als mit welchen wir uns eigentlich beschäftigen, weil eben diese Gegenstellung die Theorie der letzteren von allem Mißverstande befreiet und sie in ihrer eigenthümlichen Natur deutlich vor Augen legt.

Des
Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

Erster Abschnitt.

Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile.

Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntniß sei, und wie sie sich auf das Object beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urtheile überhaupt, daß sie sich nicht selbst widersprechen, widrigenfalls diese Urtheile an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Object) nichts sind. Wenn aber auch gleich in unserm Urtheile kein Widerspruch ist, so kann es demungeachtet doch Begriffe so verbinden, wie es der Gegenstand nicht mit sich bringt, oder auch ohne daß uns irgend ein Grund weder a priori noch a posteriori gegeben ist, welcher ein solches Urtheil berechtigte; und so kann ein Urtheil bei allem dem, daß es von allem innern Widerspruche frei ist, doch entweder falsch oder grundlos sein.

151 Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, heißt der Satz des Widerspruchs und ist ein allgemeines, obzwar blos negatives Kriterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum blos in die Logik, weil er von Erkenntnissen blos als Erkenntnissen überhaupt unangesehen ihres Inhalts gilt und sagt, daß der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe.

Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. nicht blos um Falschheit und Irrthum (so fern er auf dem Widerspruch beruht) zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn wenn das Urtheil analytisch ist, es mag nun verneinend oder bejahend sein, so muß dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntniß des Objects schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneint, der Begriff selber aber nothwendig von ihm bejaht werden müssen, darum weil das Gegentheil desselben dem Objecte widersprechen würde.

Daher müssen wir auch den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntniß gelten lassen; aber weiter geht auch sein Ansehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Kriterium der Wahrheit. Denn daß ihm gar keine Erkenntniß zuwider sein könne, ohne sich selbst zu vernichten, das macht diesen Satz wohl zur conditio sine qua non, aber nicht zum 152
Bestimmungsgrunde der Wahrheit unserer Erkenntniß. Da wir es nun eigentlich nur mit dem synthetischen Theile unserer Erkenntniß zu thun haben, so werden wir zwar jederzeit bedacht sein, diesem unverletzlichen Grundsatz niemals zuwider zu handeln, von ihm aber in Ansehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntniß niemals einigen Aufschluß gewärtigen können.

Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und blos formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnöthiger Weise in ihr gemischt worden. Sie heißt: Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei. Außer dem daß hier die apodiktische Gewißheit (durch das Wort unmöglich) überflüssiger Weise angehängt worden, die sich doch von selbst aus dem Satz muß verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt und sagt gleichsam: Ein Ding = A, welches etwas = B ist, kann nicht zu gleicher Zeit non B sein, aber es kann gar wohl beides (B sowohl, als non B) nach einander sein. Z. B. ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt sein, eben derselbe kann aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur andern nicht jung, d. i. alt sein. Nun muß der Satz des Widerspruchs als ein blos logischer Grundsatz seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Ab- 153
sicht desselben ganz zuwider. Der Mißverstand kommt blos daher, daß

man ein Prädicat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädicate verknüpft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjecte, sondern nur mit dessen Prädicate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgiebt und zwar nur dann, wenn das erste und zweite Prädicat zu gleicher Zeit gesetzt werden. Sage ich: ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muß die Bedingung zugleich dabei stehen; denn der, so zu einer Zeit ungelehrt ist, kann zu einer andern gar wohl gelehrt sein. Sage ich aber: kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjects mit ausmacht, und alsdann erhellt der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, ohne daß die Bedingung: zugleich hinzu kommen darf. Dieses ist denn auch die Ursache, weswegen ich oben die Formel desselben so verändert habe, daß die Natur eines analytischen Satzes dadurch deutlich ausgedrückt wird.

154

Des
Systems der Grundsätze des reinen Verstandes
Zweiter Abschnitt.

Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile.

Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urtheile ist eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie ist aber in einer transscendentalen Logik das wichtigste Geschäfte unter allen und sogar das einzige, wenn von der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori die Rede ist, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit. Denn nach Vollendung desselben kann sie ihrem Zwecke, nämlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verstandes zu bestimmen, vollkommen ein Gnüge thun.

Im analytischen Urtheile bleibe ich bei dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend sein, so lege ich diesem Begriffe nur dasjenige bei, was in ihm schon gedacht war; soll es verneinend sein, so schließe ich nur das Gegentheil desselben von ihm aus. In synthetischen Urtheilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben

in Verhältniß zu betrachten, welches daher niemals weder ein Verhältniß der Identität, noch des Widerspruchs ist, und wobei dem Urtheile an 155
ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrthum angesehen werden kann.

Also zugegeben, daß man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem andern synthetisch zu vergleichen: so ist ein Drittes nöthig, worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urtheile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innre Sinn und die Form desselben a priori, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber (die zum Urtheile erforderlich ist) auf der Einheit der Apperception. Hierin wird also die Möglichkeit synthetischer Urtheile und, da alle drei die Quellen zu Vorstellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner synthetischer Urtheile zu suchen sein, ja sie werden sogar aus diesen Gründen nothwendig sein, wenn eine Erkenntniß von Gegenständen zu Stande kommen soll, die lediglich auf der Synthesis der Vorstellungen beruht.

Wenn eine Erkenntniß objective Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern blos mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum 156
nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anders, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiß es auch ist, daß sie völlig a priori im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein bloßes Schema, das sich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbei ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.

Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis

nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntniß, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen)Bewußtseins, mithin auch nicht zur transscendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zusammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Principien ihrer Form a priori zum Grunde
157 liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objective Realität als nothwendige Bedingungen jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand, haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte.

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt oder den Gestalten, welche die productive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, so vieles a priori in synthetischen Urtheilen erkennen, so daß wir wirklich hiezu gar keiner Erfahrung bedürfen, so würde doch dieses Erkenntniß gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem bloßen Hirngespinst sein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äußeren Erfahrung ausmachen, anzusehen: daher sich jene reine synthetische Urtheile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst beziehen und darauf allein die objective Gültigkeit ihrer Synthesis gründen.

Da also Erfahrung als empirische Synthesis in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnißart ist, welche aller andern Synthesis Realität giebt, so hat diese als Erkenntniß a priori auch nur dadurch Wahrheit (Ein-
158 stimmung mit dem Object), daß sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig ist.

Das oberste Principium aller synthetischen Urtheile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.

Auf solche Weise sind synthetische Urtheile a priori möglich, wenn wir die formale Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception, auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der

Gegenstände der Erfahrung und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile a priori.

Des
Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

Dritter Abschnitt.

Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben.

Daß überhaupt irgend wo Grundsätze statt finden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln ist in Ansehung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze, nach welchem alles (was uns nur als Gegenstand vorkommen 159
kann) nothwendig unter Regeln steht, weil ohne solche den Erscheinungen niemals Erkenntniß eines ihnen correspondirenden Gegenstandes zukommen könnte. Selbst Naturgesetze, wenn sie als Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin wenigstens die Vermuthung einer Bestimmung aus Gründen, die a priori und vor aller Erfahrung gültig sind, bei sich. Aber ohne Unterschied stehen alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden. Diese allein geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel steht.

Daß man blos empirische Grundsätze für Grundsätze des reinen Verstandes oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr sein; denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann diese Verwechselung leicht verhüten. Es giebt aber reine Grundsätze a priori, die ich gleichwohl 160
doch nicht dem reinen Verstande eigenthümlich beimessen möchte, darum weil sie nicht aus reinen Begriffen, sondern aus reinen Anschauungen (obgleich vermittelst des Verstandes) gezogen sind; Verstand ist aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, ja die Möglichkeit solcher synthetischer Erkenntniß a priori (die Deduction derselben) beruht doch immer auf dem reinen Verstande.

Daher werde ich unter meine Grundsätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wohl diejenige, worauf sich dieser ihre Möglichkeit und objective Gültigkeit a priori gründet, und die mithin als Principium dieser Grundsätze anzusehen sind und von Begriffen zur Anschauung, nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehen.

In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch, oder dynamisch: denn sie geht theils blos auf die Anschauung, theils auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daseins der Objecte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt nothwendig, d. i. apodiktisch, lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Charakter einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect bei sich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten (obzwar
161 ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewißheit unbeschadet), die jenen eigen ist. Doch dies wird sich beim Schlusse dieses Systems von Grundsätzen besser beurtheilen lassen.

Die Tafel der Kategorien giebt uns die ganz natürliche Anweisung zur Tafel der Grundsätze, weil diese doch nichts anders als Regeln des objectiven Gebrauchs der ersteren sind. Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind demnach

1.
Axiomen
der
Anschauung

2.
Anticipationen
der
Wahrnehmung

3.
Analogien
der
Erfahrung

4.
Postulate
des
empirischen Denkens
überhaupt.

Diese Benennungen habe ich mit Vorsicht gewählt, um die Unterschiede in Ansehung der Evidenz und der Ausübung dieser Grundsätze nicht unbemerkt zu lassen. Es wird sich aber bald zeigen: daß, was sowohl die Evidenz, als die Bestimmung der Erscheinungen a priori nach den Kategorien der Größe und der Qualität (wenn man lediglich auf die Form der letzteren acht hat) betrifft, die Grundsätze derselben sich darin von den 162
zwei übrigen namhaft unterscheiden, indem jene einer intuitiven, diese aber einer blos discursiven, obzwar beiderseits einer völligen Gewißheit fähig sind. Ich werde daher jene die mathematische, diese die dynamische Grundsätze nennen. Man wird aber wohl bemerken, daß ich hier eben so wenig die Grundsätze der Mathematik in einem Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im andern, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhältniß auf den innern Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe, dadurch denn jene insgesammt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne sie also mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen und gehe nun zur Erwägung derselben in der nämlichen Ordnung, wie sie in der Tafel vorgestellt werden.

1.

Von den Axiomen der Anschauung.

Grundsatz des reinen Verstandes: Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen.

Eine extensive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also nothwendig vor dieser vorhergeht). Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte alle Theile 163
nach und nach zu erzeugen und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Eben so ist es auch mit jeder, auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird. Da die bloße Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum oder die Zeit ist, so ist jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Größe, indem sie nur durch successive Synthesis (von Theil zu Theil) in der Apprehension erkannt werden kann. Alle Erscheinungen werden demnach schon als Aggregate (Menge vorher

gegebener Theile) angeschaut, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Größen, sondern nur derer ist, die von uns extensiv als solche vorgestellt und apprehendirt werden.

Auf diese successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äußeren Erscheinung zu Stande kommen kann; z. E. zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich, zwei gerade Linien schließen keinen Raum ein ꝛc. Dies sind die Axiomen, welche eigentlich nur Größen (quanta) als solche betreffen.

Was aber die Größe (quantitas), d. i. die Antwort auf die Frage:
164 wie groß etwas sei, betrifft, so giebt es in Ansehung derselben, obgleich verschiedene dieser Sätze synthetisch und unmittelbar gewiß (indemonstrabilia) sind, dennoch im eigentlichen Verstande keine Axiomen. Denn daß Gleiches zu Gleichem hinzugethan oder von diesem abgezogen ein Gleiches gebe, sind analytische Sätze, indem ich mir der Identität der einen Größenerzeugung mit der andern unmittelbar bewußt bin; Axiomen aber sollen synthetische Sätze a priori sein. Dagegen sind die evidente Sätze des Zahlverhältnisses zwar allerdings synthetisch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiomen, sondern können Zahlformeln genannt werden. Daß $7+5=12$ sei, ist kein analytischer Satz. Denn ich denke weder in der Vorstellung von 7, noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beider die Zahl 12 (daß ich diese in der Addition beider denken solle, davon ist hier nicht die Rede; denn bei dem analytischen Satze ist nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorstellung des Subjects denke). Ob er aber gleich synthetisch ist, so ist er doch nur ein einzelner Satz. So fern hier blos auf die Synthesis des Gleichartigen (der Einheiten) gesehen wird, so kann die Synthesis hier nur auf eine einzige Art geschehen, wiewohl der Gebrauch dieser Zahlen nachher allgemein ist. Wenn ich sage: durch drei Linien, deren zwei zusammengenommen größer sind als die dritte, läßt sich ein Triangel zeichnen, so habe ich hier die bloße Function der productiven
165 Einbildungskraft, welche die Linien größer und kleiner ziehen, imgleichen nach allerlei beliebigen Winkeln kann zusammenstoßen lassen. Dagegen ist die Zahl 7 nur auf eine einzige Art möglich und auch die Zahl 12, die durch die Synthesis der ersteren mit 5 erzeugt wird. Dergleichen Sätze

muß man also nicht Axiomen (denn sonst gäbe es deren unendliche), sondern Zahlformeln nennen.

Dieser transscendentale Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen giebt unserem Erkenntniß a priori große Erweiterung. Denn er ist es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht, welches ohne diesen Grundsatz nicht so von selbst erhellen möchte, ja auch manchen Widerspruch veranlaßt hat. Erscheinungen sind keine Dinge an sich selbst. Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Construction im Raume (z. E. der unendlichen Theilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäß sein dürfen, müssen wegfallen. Denn dadurch spricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik objective Gültigkeit ab und weiß nicht mehr, warum und wie weit sie auf Erscheinungen anzuwenden sei. Die Synthesis der Räume und Zeiten als der wesentlichen Form aller Anschauung ist das, was zugleich die Apprehension der 166
Erscheinung, mithin jede äußere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntniß der Gegenstände derselben möglich macht; und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweiset, das gilt auch nothwendig von dieser. Alle Einwürfe dawider sind nur Chicanen einer falsch belehrten Vernunft, die irriger Weise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt und sie, obgleich sie blos Erscheinungen sind, als Gegenstände an sich selbst, dem Verstande gegeben vorstellt, in welchem Falle freilich von ihnen a priori gar nichts, mithin auch nicht durch reine Begriffe vom Raume synthetisch erkannt werden könnte und die Wissenschaft, die diese bestimmt, nämlich die Geometrie, selbst nicht möglich sein würde.

2.

Die Anticipationen der Wahrnehmung.

Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen als solche anticipirt, heißt so: In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (realitas phaenomenon) eine intensive Größe, d. i. einen Grad.

Man kann alle Erkenntniß, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntniß gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine

Anticipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher
167 Epikur seinen Ausdruck προλήψις brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des empirischen von dem Erkenntniß a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht anticipirt werden kann. Dagegen würden wir die reine Bestimmungen im Raume und der Zeit sowohl in Ansehung der Gestalt als Größe Anticipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie dasjenige a priori vorstellen, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Gesetzt aber, es finde sich doch etwas, was sich an jeder Empfindung als Empfindung überhaupt (ohne daß eine besondere gegeben sein mag) a priori erkennen läßt: so würde dieses im ausnehmenden Verstande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich.

Die Apprehension blos vermittelst der Empfindung erfüllt nur einen Augenblick (wenn ich nämlich nicht die Succession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine successive Synthesis ist, die von Theilen zur ganzen Vorstellung fortgeht, hat sie also keine extensive Größe: der Mangel der Empfindung in
168 demselben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, ist Realität (realitas phaenomenon), was dem Mangel derselben entspricht, Negation = 0. Nun ist aber jede Empfindung einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen und so allmählig verschwinden kann. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero oder der gänzlichen Negation. D. i. das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird, indem diese vermittelst der bloßen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch successive Synthesis vieler Empfindungen geschieht und also nicht von den Theilen zum Ganzen geht; es hat also zwar eine Größe, aber keine extensive.

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation

= 0 vorgestellt werden kann, die intensive Größe. Also hat jede Realität in der Erscheinung intensive Größe, d. i. einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache (es sei der Empfindung oder anderer Realität in der Erscheinung, z. B. einer Veränderung) betrachtet: so nennt man den Grad der Realität als Ursache ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Appre- 169
hension nicht successiv, sondern augenblicklich ist. Dieses berühre ich aber hier nur beiläufig, denn mit der Causalität habe ich für jetzt noch nicht zu thun.

So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erscheinung, so klein sie auch sein mag, einen Grad, d. i. eine intensive Größe, die noch immer vermindert werden kann, und zwischen Realität und Negation ist ein continuirlicher Zusammenhang möglicher Realitäten und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe, z. E. die rothe, hat einen Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist, und so ist es mit der Wärme, dem Moment der Schwere ꝛc. überall bewandt.

Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist, heißt die Continuität derselben. Raum und Zeit sind quanta continua, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Theil selbst wiederum ein Raum oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung; Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen als aus Bestandtheilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben 170
werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammen gesetzt werden. Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen, weil die Synthesis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach continuirliche Größen, sowohl ihrer Anschauung nach als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach als intensive Größen. Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen (und nicht eigent-

lich Erscheinung als ein Quantum), welches nicht durch die bloße Fortsetzung der productiven Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, so benenne ich es so fern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verstehe, welche aber allerdings eine continuirliche Größe ist, in welcher kein Theil der kleinste ist, sondern jeder Theil ein Geldstück ausmachen könnte, welches immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Benennung 13 runde Thaler verstehe als so viel Münzen (ihr Silbergehalt mag sein, welcher er wolle), so benenne ich es unschicklich durch ein Quan-
171 tum von Thalern, sondern muß es ein Aggregat, d. i. eine Zahl Geldstücke, nennen. Da nun bei aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum und als ein solches jederzeit ein Continuum.

Wenn nun alle Erscheinungen, sowohl extensiv, als intensiv betrachtet, continuirliche Größen sind, so würde der Satz: daß auch alle Veränderung (Übergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern) continuirlich sei, leicht und mit mathematischer Evidenz hier bewiesen werden können, wenn nicht die Causalität einer Veränderung überhaupt ganz außerhalb den Grenzen einer Transscendental-Philosophie läge und empirische Principien vorausseßte. Denn daß eine Ursache möglich sei, welche den Zustand der Dinge verändere, d. i. sie zum Gegentheil eines gewissen gegebenen Zustandes bestimme, davon giebt uns der Verstand a priori gar keine Eröffnung; nicht blos deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einsieht (denn diese Einsicht fehlt uns in mehreren Erkenntnissen a priori), sondern weil die Veränderlichkeit nur gewisse Bestimmungen der Erscheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann, indessen daß ihre Ursache in dem Unveränderlichen anzutreffen ist. Da wir aber hier nichts vor uns haben, dessen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empirisches sein muß, so können wir, ohne die Einheit
172 des Systems zu verletzen, der allgemeinen Naturwissenschaft, welche auf gewisse Grunderfahrungen gebauet ist, nicht vorgreifen.

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweisthümern des großen Einflusses, den dieser unser Grundsatz hat, Wahrnehmungen zu anticipiren und sogar deren Mangel so fern zu ergänzen, daß er allen falschen Schlüssen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorschiebt.

Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade statt findet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß: so ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sei unmittelbar oder mittelbar (durch welchen Umschweif im Schließen als man immer wolle), bewiese, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, zweitens kann er aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derselben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anschauung eines bestimmten Raumes oder Zeit ourch und durch real, d. i. kein Theil derselben leer ist: so muß es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der bei unveränderter extensiven Größe der Erscheinung bis zum Nichts (dem 173
Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verschiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllt sind, geben und die intensive Größe in verschiedenen Erscheinungen kleiner oder größer sein können, obschon die extensive Größe der Anschauung gleich ist.

Wir wollen ein Beispiel davon geben. Beinahe alle Naturlehrer, da sie einen großen Unterschied der Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen (theils durch das Moment der Schwere oder des Gewichts, theils durch das Moment des Widerstandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, schließen daraus einstimmig: dieses Volumen (extensive Größe der Erscheinung) müsse in allen Materien, obzwar in verschiedenem Maße leer sein. Wer hätte aber von diesen größtentheils mathematischen und mechanischen Naturforschern sich wohl jemals einfallen lassen, daß sie diesen ihren Schluß lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, welche sie doch so sehr zu vermeiden vorgeben, gründeten, indem sie annehmen, daß das Reale im Raume (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieses empirische Begriffe sind) allerwärts einerlei sei und sich nur der extensiven Größe, d. i. der Menge, nach unterscheiden könne. Dieser Voraussetzung, dazu sie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten, und die also blos metaphysisch ist, setze ich einen transscendentalen Beweis entgegen, der zwar 174
den Unterschied in der Erfüllung der Räume nicht erklären soll, aber doch

die vermeinte Nothwendigkeit jener Voraussetzung, gedachten Unterschied nicht anders wie durch anzunehmende leere Räume erklären zu können, völlig aufhebt und das Verdienst hat, den Verstand wenigstens in Freiheit zu versetzen, sich diese Verschiedenheit auch auf andere Art zu denken, wenn die Naturerklärung hiezu irgend eine Hypothese nothwendig machen sollte. Denn da sehen wir, daß, obschon gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt sein mögen, so daß in keinem von jenen ein Punkt ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, so habe doch jedes Reale bei derselben Qualität ihren Grad (des Widerstandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extensiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner sein kann, ehe sie in das Leere übergeht und verschwindet. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weise jede andere Realität (in der Erscheinung), ohne im mindesten den kleinsten Theil dieses Raumes leer zu lassen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen und nichts desto weniger den Raum mit diesen kleinern Graden eben sowohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit größeren. Meine Absicht ist hier keineswegs, zu behaupten, daß dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien ihrer specifischen Schwere nach so bewandt sei, sondern nur, aus einem Grundsatze des reinen Verstandes darzuthun, daß die Natur unserer Wahrnehmungen eine solche Erklärungsart möglich mache, und daß man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich und nur der Aggregation und deren extensiven Größe nach als verschieden annehme und dieses sogar vorgeblicher Maßen durch einen Grundsatz des Verstandes a priori behaupte.

Es hat gleichwohl diese Anticipation der Wahrnehmung für einen der transscendentalen Überlegung gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher immer etwas Auffallendes an sich und erregt darüber einiges Bedenken, daß der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erscheinungen ist und mithin der Möglichkeit des innern Unterschiedes der Empfindung selbst, wenn man von ihrer empirischen Qualität abstrahirt, anticipiren könne, und es ist also noch eine der Auflösung nicht unwürdige Frage: wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen a priori aussprechen und diese sogar in demjenigen, was eigentlich und blos empirisch ist, nämlich die Empfindung angeht, anticipiren könne.

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit blos empirisch und kann

a priori gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack ꝛc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, im Gegensatz mit der Negation = 0 stellt nur Etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält, und bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen 176
Bewußtsein überhaupt. In dem innern Sinn nämlich kann das empirische Bewußtsein von 0 bis zu jedem größern Grade erhöht werden, so daß eben dieselbe extensive Größe der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) so große Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem andern (minder Erleuchteten) zusammen. Man kann also von der extensiven Größe der Erscheinung gänzlich abstrahiren und sich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empirischen Bewußtsein vorstellen. Alle Empfindungen werden daher als solche zwar nur a posteriori gegeben, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden. Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori als die intensive Qualität derselben, nämlich daß sie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen.

3.

Die Analogien der Erfahrung.

Der allgemeine Grundsatz derselben ist: Alle Erscheinungen stehen ihrem Dasein nach a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhält- 177
nisses unter einander in einer Zeit.

Die drei modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein. Daher werden drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wornach jeder ihr Dasein in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen und diese allererst möglich machen.

Der allgemeine Grundsatz aller drei Analogien beruht auf der nothwendigen Einheit der Apperception in Ansehung alles möglichen empirischen Bewußtseins (der Wahrnehmung) zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Zeit. Denn die ursprüngliche

Apperception bezieht sich auf den innern Sinn (den Inbegriff aller Vorstellungen) und zwar a priori auf die Form desselben, d. i. das Verhältniß des mannigfaltigen empirischen Bewußtseins in der Zeit. In der ursprünglichen Apperception soll nun alle dieses Mannigfaltige seinen Zeitverhältnissen nach vereinigt werden; denn dieses sagt die transscendentale Einheit derselben a priori, unter welcher alles steht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkenntnisse gehören soll, mithin ein Gegenstand für mich werden kann. Diese *synthetische Einheit* in dem Zeitverhältnisse aller Wahrnehmungen, welche a priori *bestimmt* ist, ist also das Gesetz: daß alle empirische Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbe-
178 stimmung stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müssen dergleichen Regeln sein.

Diese Grundsätze haben das Besondere an sich, daß sie nicht die Erscheinungen und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, sondern blos das *Dasein* und ihr *Verhältniß* unter einander in Ansehung dieses ihres Daseins erwägen. Nun kann die Art, wie etwas in der Erscheinung apprehendirt wird, a priori dergestalt bestimmt sein, daß die Regel ihrer Synthesis zugleich diese Anschauung a priori in jedem vorliegenden empirischen Beispiele geben, d. i. sie daraus zu Stande bringen kann. Allein das Dasein der Erscheinungen kann a priori nicht erkannt werden, und ob wir gleich auf diesem Wege dahin gelangen könnten, auf irgend ein Dasein zu schließen, so würden wir dieses doch nicht bestimmt erkennen, d. i. das, wodurch seine empirische Anschauung sich von andern unterschiede, anticipiren können.

Die vorigen zwei Grundsätze, welche ich die mathematische nannte in Betracht dessen, daß sie die Mathematik auf Erscheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erscheinungen ihrer bloßen Möglichkeit nach und lehrten, wie sie sowohl ihrer Anschauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden könnten; daher sowohl bei der einen, als bei der andern die Zahlgrößen und
179 mit ihnen die Bestimmung der Erscheinung als Größe gebraucht werden können. So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200000 Erleuchtungen durch den Mond zusammensetzen und a priori bestimmt geben, d. i. construiren können. Daher können wir die erstere Grundsätze constitutive nennen.

Ganz anders muß es mit denen bewandt sein, die das Dasein der Erscheinungen a priori unter Regeln bringen sollen. Denn da dieses sich

nicht construiren läßt, so werden sie nur auf das Verhältniß des Daseins gehen und keine andre als blos regulative Principien abgeben können. Da ist also weder an Axiomen, noch an Anticipationen zu denken, sondern wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältnisse gegen andere (obzwar unbestimmte) gegeben ist, so wird a priori nicht gesagt werden können: welche andere und wie große Wahrnehmung, sondern wie sie dem Dasein nach in diesem modo der Zeit mit jener nothwendig verbunden sei. In der Philosophie bedeuten Analogien etwas sehr Verschiedenes von demjenigen, was sie in der Mathematik vorstellen. In dieser sind es Formeln, welche die Gleichheit zweier Größenverhältnisse aussagen, und jederzeit constitutiv, so daß, wenn drei Glieder der Proportion gegeben sind, auch das vierte dadurch gegeben wird, d. i. construirt werden kann. In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweier quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber dieses vierte 180
Glied selbst erkennen und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht wie Wahrnehmung selbst als empirische Anschauung überhaupt) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (den Erscheinungen) nicht constitutiv, sondern blos regulativ gelten. Eben dasselbe aber wird auch von den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, welche die Synthesis der bloßen Anschauung (der Form der Erscheinung), der Wahrnehmung (der Materie derselben) und der Erfahrung (des Verhältnisses dieser Wahrnehmungen) zusammen betreffen, gelten, nämlich daß sie nur regulative Grundsätze sind und sich von den mathematischen, die constitutiv sind, zwar nicht in der Gewißheit, welche in beiden a priori feststeht, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derselben, (mithin auch der Demonstration) unterscheiden.

Was aber bei allen synthetischen Grundsätzen erinnert ward und hier vorzüglich angemerkt werden muß, ist dieses: daß diese Analogien nicht als Grundsätze des transscendentalen, sondern blos des empirischen Verstandesgebrauchs ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben, mithin 181
auch nur als solche bewiesen werden können, daß folglich die Erscheinungen nicht unter die Kategorien schlechthin, sondern nur unter ihre Schemate subsumirt werden müssen. Denn wären die Gegenstände, auf welche diese

Grundsätze bezogen werden sollen, Dinge an sich selbst, so wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen a priori synthetisch zu erkennen. Nun sind es nichts als Erscheinungen, deren vollständige Erkenntniß, auf die alle Grundsätze a priori zuletzt doch immer auslaufen müssen, lediglich die mögliche Erfahrung ist; folglich können jene nichts, als blos die Bedingungen der Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen zum Ziele haben; diese aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verstandesbegriffs gedacht, von deren Einheit als einer Synthesis überhaupt die Kategorie die durch keine sinnliche Bedingung restringirte Function enthält. Wir werden also durch diese Grundsätze die Erscheinungen nur nach einer Analogie mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe zusammen zu setzen berechtigt werden und daher uns in dem Grundsatze selbst zwar der Kategorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erscheinungen) das Schema derselben als den Schlüssel ihres Gebrauchs an dessen Stelle, oder jener vielmehr als restringirende Bedingung unter dem Namen einer Formel des ersteren zur Seite setzen.

182 A.

Erste Analogie.

Grundsatz der Beharrlichkeit.

Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt.

Beweis dieser ersten Analogie.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit. Diese kann auf zweifache Weise das Verhältniß im Dasein derselben bestimmen, entweder so fern sie nach einander oder zugleich sind. In Betracht der ersteren wird die Zeit als Zeitreihe, in Ansehung der zweiten als Zeitumfang betrachtet.

Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige als Gegenstand der Erfahrung zugleich sei, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Be-

harrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts als so viel Arten (modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existirt. Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich (denn Simultaneität und Succession sind die einzige Verhältnisse in der Zeit), d. i. das Beharrliche ist 183
das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit (so wie das Zugleichsein nicht ein modus der Zeit selbst ist, als in welcher gar keine Theile zugleich, sondern alle nach einander sind). Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beilegen, so müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloßen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend und hat niemals die mindeste Größe. Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältniß. Nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden; mithin ist dieses Beharrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Einheit der Wahrnehmungen, d. i. der Erfahrung; und an diesem Beharrlichen kann alles Dasein und aller Wechsel in der Zeit nur als ein modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt, angesehen werden. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz (phaenomenon); alles aber, was wechselt oder wechseln kann, gehört nur 184
zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existiren, mithin zu ihren Bestimmungen.

Ich finde, daß zu allen Zeiten nicht blos der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand diese Beharrlichkeit als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen vorausgesetzt haben und auch jederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur daß der Philosoph sich hierüber etwas bestimmter ausdrückt, indem er sagt: bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Accidenzen wechseln. Ich treffe aber von diesem so synthetischen Satze nirgends auch nur den Versuch von einem Beweise; ja er steht auch nur selten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig a priori bestehenden Gesetze der Natur. In der That ist der Satz, daß die Substanz beharrlich sei, tautologisch. Denn

blos diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden, und man hätte beweisen müssen: daß in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sei, an welchem das Wandelbare nichts als Bestimmung seines Daseins ist. Da aber ein solcher Beweis niemals dogmatisch, d. i. aus Begriffen, geführt werden kann, weil er einen synthetischen Satz a priori betrifft, und man niemals daran dachte, daß dergleichen Sätze nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung
185 gültig sind, mithin auch nur durch eine Deduction der Möglichkeit der letztern bewiesen werden können: so ist kein Wunder, wenn er zwar bei aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man dessen Bedürfniß bei der empirischen Erkenntniß fühlt), niemals aber bewiesen worden ist.

Ein Philosoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Er setzte also als unwidersprechlich voraus: daß selbst im Feuer die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide. Eben so war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgesatz aus dem Grundsatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daseins des eigentlichen Subjects an den Erscheinungen. Denn wenn dasjenige an der Erscheinung, was man Substanz nennen will, das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung sein soll, so muß sowohl alles Dasein in der vergangenen, als das der künftigen Zeit daran einzig und allein bestimmt werden können. Daher können wir einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen, welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrückt wird, indem dieses mehr auf künftige Zeit geht. Indessen ist die innre Nothwendigkeit zu beharren doch unzertrennlich mit der Nothwendigkeit immer gewesen zu sein verbunden, und der Ausdruck mag also
186 bleiben. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, waren zwei Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften, und die man aus Mißverstand jetzt bisweilen trennt, weil man sich vorstellt, daß sie Dinge an sich selbst angehen, und der erstere der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache (auch sogar ihrer Substanz nach) entgegen sein dürfte, welche Besorgniß unnöthig ist, indem hier nur von Erscheinungen im Felde der Erfahrung die Rede ist, deren Einheit niemals möglich sein würde, wenn wir neue Dinge (der Substanz nach) wollten entstehen lassen. Denn alsdann fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen

kann, nämlich die Identität des Substratum, als woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat. Diese Beharrlichkeit ist indes doch weiter nichts als die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.

Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anders sind als besondere Arten derselben zu existiren, heißen Accidenzen. Sie sind jederzeit real, weil sie das Dasein der Substanz betreffen (Negationen sind nur Bestimmungen, die das Nichtsein von etwas an der Substanz ausdrücken). Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Dasein beilegt (z. E. der Bewegung als einem Accidenz der Materie), so nennt man dieses Dasein die Inhärenz zum Unterschiede vom Dasein der Substanz, das man Subsistenz nennt. Allein hieraus entspringen viel Mißdeutungen, und es ist genauer und richtiger geredet, wenn man das Accidenz nur durch die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet. Indessen ist es doch vermöge der Bedingungen des logischen Gebrauchs unseres Verstandes unvermeidlich, dasjenige, was im Dasein einer Substanz wechseln kann, indessen daß die Substanz bleibt, gleichsam abzusondern und in Verhältniß auf das eigentliche Beharrliche und Radicale zu betrachten; daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als daß sie selbst ein Verhältniß enthielte. 187

Auf dieser Beharrlichkeit gründet sich nun auch die Berichtigung des Begriffs von Veränderung. Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen desjenigen, was entsteht oder vergeht. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes erfolgt. Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können, so können wir in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel, da einige Bestimmungen aufhören, und andre anheben.

Veränderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen oder Vergehen schlechthin, ohne daß es blos eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung sein, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Übergange aus einem Zustande in den andern und von Nichtsein zum Sein möglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmungen dessen, was 188

bleibt, empirisch erkannt werden können. Nehmet an, daß etwas schlechthin anfange zu sein, so müßt ihr einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber diesen heften, wenn nicht an demjenigen, was schon da ist? Denn eine leere Zeit, die vorherginge, ist kein Gegenstand der Wahrnehmung; knüpft ihr dieses Entstehen aber an Dinge, die vorher waren und bis zu dem, was entsteht, fortdauren, so war das letztere nur eine Bestimmung des ersteren als des Beharrlichen. Eben so ist es auch mit dem Vergehen: denn dieses setzt die empirische Vorstellung einer Zeit voraus, da eine Erscheinung nicht mehr ist.

Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substrate aller Zeitbestimmungen. Das Entstehen einiger und das Vergehen anderer derselben würde selbst die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufheben, und die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweierlei Zeit beziehen, in denen neben einander das Dasein verflösse, welches ungereimt
189 ist. Denn es ist nur eine Zeit, in welcher alle verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nach einander gesetzt werden müssen.

So ist demnach die Beharrlichkeit eine nothwendige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen als Dinge oder Gegenstände in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind. Was aber das empirische Kriterium dieser nothwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Substanzialität der Erscheinungen sei, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben, das Nöthige anzumerken.

B.

Zweite Analogie.

Grundsatz der Erzeugung.

Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.

Beweis.

Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Theile folgen auf einander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion, der in der ersteren nicht enthalten ist. Nun kann man zwar alles und sogar jede

Vorstellung, so fern man sich ihrer bewußt ist, Object nennen; allein was dieses Wort bei Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht in so fern sie (als Vorstellungen) Objecte sind, sondern nur ein Object bezeichnen, ist von 190
tieferer Untersuchung. So fern sie nur als Vorstellungen zugleich Gegenstände des Bewußtseins sind, so sind sie von der Apprehension, d. i. der Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft, gar nicht unterschieden, und man muß also sagen: das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im Gemüth jederzeit successiv erzeugt. Wären Erscheinungen Dinge an sich selbst, so würde kein Mensch aus der Succession der Vorstellungen von ihrem Mannigfaltigen ermessen können, wie dieses in dem Object verbunden sei. Denn wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu thun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren) sein mögen, ist gänzlich außer unsrer Erkenntnißsphäre. Ob nun gleich die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst und gleichwohl doch das einzige sind, was uns zur Erkenntniß gegeben werden kann, so soll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst für eine Verbindung in der Zeit zukomme, indessen daß die Vorstellung desselben in der Apprehension jederzeit successiv ist. So ist z. E. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, successiv. Nun ist die Frage, ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst auch in sich successiv sei, welches freilich niemand zugeben wird. Nun ist aber, so bald ich meine Begriffe von einem Gegenstande bis zur transscendentalen Bedeutung steigere, das Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Erscheinung, d. i. Vorstellung, deren transscendentaler Gegenstand unbekannt 191
ist; was verstehe ich also unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (die doch nichts an sich selbst ist) verbunden sein möge? Hier wird das, was in der successiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, unerachtet sie nichts weiter als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorstellungen der Apprehension ziehe, zusammen stimmen soll. Man sieht bald, daß, weil Übereinstimmung der Erkenntniß mit dem Object Wahrheit ist, hier nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kann, und Erscheinung im Gegenverhältniß mit den Vorstellungen der Apprehension nur dadurch als das davon unterschiedene Object derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannig-

faltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Object.

Nun laßt uns zu unsrer Aufgabe fortgehen. Daß etwas geschehe, d. i. etwas oder ein Zustand werde, der vorher nicht war, kann nicht empirisch wahrgenommen werden, wo nicht eine Erscheinung vorhergeht,
192 welche diesen Zustand nicht in sich enthält; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folge, mithin ein Entstehen, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kann eben so wenig als die leere Zeit selbst apprehendirt werden. Jede Apprehension einer Begebenheit ist also eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Weil dieses aber bei aller Synthesis der Apprehension so beschaffen ist, wie ich oben an der Erscheinung eines Hauses gezeigt habe, so unterscheidet sie sich dadurch noch nicht von andern. Allein ich bemerke auch: daß, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, daß B auf A in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann. Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe ist die letztere gebunden. In dem vorigen Beispiele von einem Hause konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehension von der Spitze desselben anfangen und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendiren. In der
193 Reihe dieser Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung, welche es nothwendig machte, wenn ich in der Apprehension anfangen müßte, um das Mannigfaltige empirisch zu verbinden. Diese Regel aber ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) nothwendig.

Ich werde also in unserm Fall die subjective Folge der Apprehension von der objectiven Folge der Erscheinungen ableiten müssen, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist und keine Erscheinung von der andern unterscheidet. Jene allein beweiset nichts von der Verknüpfung des

Mannigfaltigen am Object, weil sie ganz beliebig ist. Diese also wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung bestehen, nach welcher die Apprehension des einen (was geschieht) auf die des andern (das vorhergeht) nach einer Regel folgt. Nur dadurch kann ich von der Erscheinung selbst und nicht blos von meiner Apprehension berechtigt sein, zu sagen, daß in jener eine Folge anzutreffen sei, welches so viel bedeutet, als daß ich die Apprehension nicht anders anstellen könne, als gerade in dieser Folge.

Nach einer solchen Regel also muß in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weise diese Begebenheit folgt; umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurückgehen und dasjenige 194
bestimmen (durch Apprehension), was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunkt geht keine Erscheinung zu dem vorigen zurück, aber bezieht sich doch auf irgend einen vorigen; von einer gegebenen Zeit ist dagegen der Fortgang auf die bestimmte folgende nothwendig. Daher weil es doch etwas ist, was folgt, so muß ich es nothwendig auf etwas anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. nothwendiger Weise, folgt, so daß die Begebenheit als das Bedingte auf irgend eine Bedingung sichere Anweisung giebt, diese aber die Begebenheit bestimmt.

Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müßte, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. blos subjectiv, aber dadurch gar nicht objectiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen sein müßte. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Object bezöge, d. i. es würde durch unsre Wahrnehmung eine Erscheinung von jeder andern dem Zeitverhältnisse nach gar nicht unterschieden werden, weil die Succession im Apprehendiren allerwärts einerlei und also nichts in der Erscheinung ist, was sie bestimmt, so daß dadurch eine gewisse Folge als objectiv nothwendig gemacht wird. Ich werde also nicht sagen, daß in der Erscheinung zwei Zustände auf einander folgen, sondern nur, 195
daß eine Apprehension auf die andre folgt, welches blos etwas Subjectives ist und kein Object bestimmt, mithin gar nicht für Erkenntniß irgend eines Gegenstandes (selbst nicht in der Erscheinung) gelten kann.

Wenn wir also erfahren, daß etwas geschieht, so setzen wir dabei

jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieses würde ich nicht von dem Object sagen, daß es folge, weil die bloße Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein Vorhergehendes bestimmt ist, keine Folge im Objecte berechtigt. Also geschieht es immer in Rücksicht auf eine Regel, nach welcher die Erscheinungen in ihrer Folge, d. i. so wie sie geschehen, durch den vorigen Zustand bestimmt sind, daß ich meine subjective Synthesis (der Apprehension) objectiv mache, und nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein ist selbst die Erfahrung von etwas, was geschieht, möglich.

Zwar scheint es, als widerspreche dieses allen Bemerkungen, die man jederzeit über den Gang unseres Verstandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet worden, der gemäß gewisse Begebenheiten auf gewisse Erscheinungen jederzeit folgen, und dadurch zuerst veranlaßt worden, uns den Begriff von Ursache zu machen. Auf
196 solchen Fuß würde dieser Begriff blos empirisch sein, und die Regel, die er verschafft, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, würde eben so zufällig sein als die Erfahrung selbst: seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit wären alsdann nur angedichtet und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil sie nicht a priori, sondern nur auf Induction gegründet wären. Es geht aber hiemit so, wie mit andern reinen Vorstellungen a priori (z. B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel als eines Begriffs von Ursache nur alsdann möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben; aber eine Rücksicht auf dieselbe als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit war doch der Grund der Erfahrung selbst und ging also a priori vor ihr vorher.

Es kommt also darauf an, im Beispiele zu zeigen, daß wir niemals, selbst in der Erfahrung, die Folge (einer Begebenheit, da etwas geschieht, was vorher nicht war) dem Object beilegen und sie von der subjectiven unserer Apprehension unterscheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthigt, diese Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr als

eine andere zu beobachten, ja daß diese Nöthigung es eigentlich sei, was 197
die Vorstellung einer Succession im Object allererst möglich macht.

Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden können. Dieses Bewußtsein aber mag so weit erstreckt und so genau oder pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innre Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir nun dazu, daß wir diesen Vorstellungen ein Object setzen, oder über ihre subjective Realität als Modificationen ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine, objective beilegen? Objective Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andre Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen, denn sonst erneuret sich die Frage: wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus und bekommt objective Bedeutung noch über die subjective, welche ihr als Bestimmung des Gemüthszustandes eigen ist? Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen nothwendig ist, ihnen objective Bedeutung ertheilt wird.

In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der 198
Vorstellungen jederzeit nach einander. Hierdurch wird nun gar kein Object vorgestellt, weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts vom andern unterschieden wird. So bald ich aber wahrnehme oder voraus annehme, daß in dieser Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sei, aus welchem die Vorstellung nach einer Regel folgt: so stellt sich Etwas vor als Begebenheit, oder was da geschieht, d. i. ich erkenne einen Gegenstand, den ich in der Zeit auf eine gewisse bestimmte Stelle setzen muß, die ihm nach dem vorhergehenden Zustande nicht anders ertheilt werden kann. Wenn ich also wahrnehme, daß etwas geschieht, so ist in dieser Vorstellung erstlich enthalten, daß etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieses die Erscheinung ihr Zeitverhältniß bekommt, nämlich nach einer vorhergehenden Zeit, in der sie nicht war, zu existiren. Aber ihre bestimmte Zeitstelle in diesem Verhältnisse kann sie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel, folgt;

woraus sich denn ergiebt: daß ich erstlich nicht die Reihe umkehren und das, was geschieht, demjenigen voransetzen kann, worauf es folgt; zweitens daß, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folge. Dadurch geschieht es, daß eine Ordnung unter unsern Vorstellungen wird, in welcher
199 das Gegenwärtige (so fern es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zustand Anweisung giebt als ein, obzwar noch unbestimmtes Correlatum dieses Ereignisses, das gegeben ist, welches sich aber auf dieses als seine Folge bestimmend bezieht und es nothwendig mit sich in der Zeitreihe verknüpft.

Wenn es nun ein nothwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist, daß die vorige Zeit die folgende nothwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende), so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, daß die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden bestimmen, und daß diese als Begebenheiten nicht statt finden, als so fern jene ihnen ihr Dasein in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel festsetzen. Denn nur an den Erscheinungen können wir diese Continuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen.

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu thut, ist nicht, daß er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern daß er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dieses geschieht nun dadurch, daß er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen
200 a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle bestimmt, übereinkommen würde. Diese Bestimmung der Stelle kann nun nicht von dem Verhältniß der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung), sondern umgekehrt, die Erscheinungen müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen und dieselbe in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt oder geschieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erscheinungen wird, die vermittelst des Verstandes eben dieselbige Ordnung und stetigen Zusammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt

und nothwendig macht, als sie in der Form der innern Anschauung (der Zeit), darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, a priori angetroffen wird.

Daß also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung ihrer Stelle nach in der Zeit als bestimmt, mithin als ein Object ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. nothwendiger Weise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund mög- 201
licher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniß der Erscheinungen in Ansehung des Verhältnisses derselben in Reihenfolge der Zeit.

Der Beweisgrund dieses Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empirischen Erkenntniß gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit successiv ist, d. i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit auf einander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einander folgenden Vorstellungen kann eben sowohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Object bestimmt, oder genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der successiven Synthesis, die ein Object bestimmt, nach welcher etwas nothwendig vorausgehen und, wenn dieses gesetzt ist, das andre nothwendig folgen müsse. Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntniß einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht, so muß sie ein empirisch Urtheil sein, in welchem man sich denkt, daß die Folge bestimmt sei, d. i. daß sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie nothwendig oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls wenn ich das Vorhergehende setze, und die Begebenheit folgte nicht darauf nothwendig, so würde ich sie nur für ein subjectives Spiel meiner Einbildungen halten müssen und, stellte ich mir darunter doch etwas Objectives vor, sie einen 202
bloßen Traum nennen. Also ist das Verhältniß der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas Vorhergehendes seinem Dasein nach nothwendig und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältniß der Ur-

sache zur Wirkung die Bedingung der objectiven Gültigkeit unserer empirischen Urtheile in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben und also der Erfahrung. Der Grundsatz des Causalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succession), weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist.

Hier äußert sich aber noch eine Bedenklichkeit, die gehoben werden muß. Der Satz der Causalverknüpfung unter den Erscheinungen ist in unsrer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschränkt, da es sich doch bei dem Gebrauch desselben findet, daß er auch auf ihre Begleitung passe und Ursache und Wirkung zugleich sein könne. Es ist z. B. Wärme im Zimmer, die nicht in freier Luft angetroffen wird. Ich sehe mich nach der Ursache um und finde einen geheizten Ofen. Nun ist dieser als Ursache mit seiner Wirkung, der Stubenwärme, zugleich; also ist hier keine Reihenfolge der Zeit nach zwischen Ursache und Wirkung, sondern sie sind zu-
203 gleich, und das Gesetz gilt doch. Der größte Theil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Causalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehört hätte zu sein, diese gar nicht entstanden wäre. Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die Ordnung der Zeit und nicht den Ablauf derselben angesehen sei: das Verhältniß bleibt, wenngleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein, aber das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch immer der Zeit nach bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Küssen liegt und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch das Zeitverhältniß der dynamischen Verknüpfung beider. Denn wenn ich die Kugel auf das Küssen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Küssen (ich weiß nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel.

Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht.

Das Glas ist die Ursache von dem Steigen des Wassers über seine Hori- 204
zontalfläche, obgleich beide Erscheinungen zugleich sind. Denn so bald ich dieses aus einem größeren Gefäß mit dem Glase schöpfe, so erfolgt etwas, nämlich die Veränderung des Horizontalstandes, den es dort hatte, in einen concaven, den es im Glase annimmt.

Diese Causalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff der Substanz. Da ich mein kritisches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der synthetischen Erkenntniß a priori geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die blos die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, so überlasse ich die umständliche Erörterung derselben einem künftigen System der reinen Vernunft: wiewohl man eine solche Analysis im reichen Maße auch schon in den bisher bekannten Lehrbüchern dieser Art antrifft. Allein das empirische Kriterium einer Substanz, so fern sie sich nicht durch die Beharrlichkeit der Erscheinung, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint, kann ich nicht unberührt lassen.

Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muß der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden. Das ist ganz gut gesagt: aber wenn man sich darüber erklären soll, was man unter Substanz verstehe, und dabei den fehlerhaften Cirkel vermeiden will, so ist es nicht so leicht verantwortet. 205
Wie will man aus der Handlung sogleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden schließen, welches doch ein so wesentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Substanz (phaenomenon) ist? Allein nach unserm vorigen hat die Auflösung der Frage doch keine solche Schwierigkeit, ob sie gleich nach der gemeinen Art (blos analytisch mit seinen Begriffen zu verfahren) ganz unauflöslich sein würde. Handlung bedeutet schon das Verhältniß des Subjects der Causalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succession nach bezeichnet: so ist das letzte Subject desselben das Beharrliche als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grundsatze der Causalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen und können also nicht in einem Subject liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subject, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wären. Kraft dessen beweiset nun Handlung als ein hinreichendes empi-

risches Kriterium die Substanzialität, ohne daß ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nöthig hätte, welches auch auf diesem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geschehen könnte, die zu der Größe und strengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich ist. Denn daß das erste Subject der Causalität alles Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen
206 und vergehen könne, ist ein sicherer Schluß, der auf empirische Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Dasein, mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung auslauft.

Wenn etwas geschieht, so ist das bloße Entstehen ohne Rücksicht auf das, was da entsteht, schon an sich selbst ein Gegenstand der Untersuchung. Der Übergang aus dem Nichtsein eines Zustandes in diesen Zustand, gesetzt daß dieser auch keine Qualität in der Erscheinung enthielte, ist schon allein nöthig zu untersuchen. Dieses Entstehen trifft, wie in der Nummer A gezeigt worden, nicht die Substanz (denn die entsteht nicht), sondern ihren Zustand. Es ist also blos Veränderung und nicht Ursprung aus Nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde; obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phänomene, sondern als Dinge an sich betrachte und als Gegenstände des bloßen Verstandes, sie, obschon sie Substanzen sind, dennoch wie abhängig ihrem Dasein nach von fremder Ursache angesehen werden können, welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen und auf Erscheinungen als mögliche Gegenstände der Erfahrung nicht passen würde.

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, wie es möglich
207 ist, daß auf einen Zustand in einem Zeitpunkte ein entgegengesetzter im andern folgen könne, davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte oder, welches einerlei ist, gewisser successiven Erscheinungen (als Bewegungen), welche solche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher sie als ein Entstehen eines andern Zustandes allein vorgehen kann (der Inhalt derselben, d. i. der Zustand, der verändert wird, mag sein, welcher er wolle), mithin die Succession der Zu-

stände selbst (das Geschehene) kann doch nach dem Gesetze der Causalität und den Bedingungen der Zeit a priori erwogen werden.*)

Wenn eine Substanz aus einem Zustande a in einen andern b übergeht, so ist der Zeitpunkt des zweiten vom Zeitpunkte des ersteren Zustandes unterschieden und folgt demselben. Eben so ist auch der zweite Zustand als Realität (in der Erscheinung) vom ersteren, darin diese nicht war, wie b vom Zero unterschieden; d. i. wenn der Zustand b sich auch von dem Zustande a nur der Größe nach unterschiede, so ist die Veränderung ein Entstehen von b—a, welches im vorigen Zustande nicht war, 208
und in Ansehung dessen er = 0 ist.

Es frägt sich also: wie ein Ding aus einem Zustande = a in einen andern = b übergehe. Zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit und zwischen zwei Zuständen in denselben immer ein Unterschied, der eine Größe hat (denn alle Theile der Erscheinungen sind immer wiederum Größen). Also geschieht jeder Übergang aus einem Zustande in den andern in einer Zeit, die zwischen zwei Augenblicken enthalten ist, deren der erste den Zustand bestimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt. Beide also sind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes zwischen beiden Zuständen und gehören als solche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung eine Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Causalität beweiset. Also bringt diese Ursache ihre Veränderung nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, sondern in einer Zeit, so daß, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächst, auch die Größe der Realität (b—a) durch alle kleinere Grade, die zwischen dem ersten und letzten enthalten sind, erzeugt wird. Alle Veränderung ist also nur durch eine continuirliche Handlung der Causalität möglich, welche, so fern sie gleichförmig ist, ein Moment heißt. Aus diesen Momenten besteht nicht die Veränderung, sondern wird 209
dadurch erzeugt als ihre Wirkung.

Das ist nun das Gesetz der Continuität aller Veränderung, dessen Grund dieser ist: daß weder die Zeit, noch auch die Erscheinung in der Zeit aus Theilen besteht, die die kleinsten sind, und daß doch der Zustand

*) Man merke wohl: daß ich nicht von der Veränderung gewisser Relationen überhaupt, sondern von Veränderung des Zustandes rede. Daher wenn ein Körper sich gleichförmig bewegt, so verändert er seinen Zustand (der Bewegung) gar nicht, aber wohl, wenn seine Bewegung zu- oder abnimmt.

des Dinges bei seiner Veränderung durch alle diese Theile als Elemente zu seinem zweiten Zustande übergehe. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, so wie kein Unterschied in der Größe der Zeiten der kleinste; und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendliche Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesammt kleiner sind, als der zwischen 0 und a.

Welchen Nutzen dieser Satz in der Naturforschung haben möge, das geht uns hier nichts an. Aber wie ein solcher Satz, der unsre Erkenntniß der Natur so zu erweitern scheint, völlig a priori möglich sei, das erfordert gar sehr unsere Prüfung, wenn gleich der Augenschein beweiset, daß er wirklich und richtig sei, und man also der Frage, wie er möglich gewesen, überhoben zu sein glauben möchte. Denn es giebt so mancherlei ungegründete Anmaßungen der Erweiterung unserer Erkenntniß durch reine Vernunft, daß es zum allgemeinen Grundsatz angenommen werden muß, deshalb durchaus mißtrauisch zu sein und ohne Documente, die eine gründliche Deduction verschaffen können, selbst auf den klärsten dogmatischen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen.

Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts als eine Erweiterung der Bestimmung des innern Sinnes, d. i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenstände mögen sein, welche sie wollen, Erscheinungen oder reine Anschauungen. Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt, d. i. die Theile desselben sind nur in der Zeit und durch die Synthesis derselben, sie aber nicht vor ihr gegeben. Um deswillen ist ein jeder Übergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Bestimmung der Zeit durch die Erzeugung dieser Wahrnehmung und, da jene immer und in allen ihren Theilen eine Größe ist, die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Größe durch alle Grade, deren keiner der kleinste ist, von dem Zero an bis zu ihrem bestimmten Grad. Hieraus erhellt nun die Möglichkeit, ein Gesetz der Veränderungen ihrer Form nach a priori zu erkennen. Wir anticipiren nur unsere eigene Apprehension, deren formale Bedingung, da sie uns vor aller gegebenen Erscheinung selbst beiwohnt, allerdings a priori muß erkannt werden können.

So ist demnach eben so, wie die Zeit die sinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortganges des Existirenden zu dem Folgenden enthält, der Verstand vermittelst der Einheit der Apper-

ception die Bedingung a priori der Möglichkeit einer continuirlichen Bestimmung aller Stellen für die Erscheinungen in dieser Zeit durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen, deren die erstere der letztern ihr Dasein unausbleiblich nach sich ziehen und dadurch die empirische Erkenntniß der Zeitverhältnisse für jede Zeit (allgemein), mithin objectiv gültig machen. 211

C.

Dritte Analogie.

Grundsatz der Gemeinschaft.

Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung unter einander).

Beweis.

Dinge sind zugleich, so fern sie in einer und derselben Zeit existiren. Woran erkennt man aber, daß sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, d. i. von A durch B, C, D auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn wäre sie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt und in E endigt), so ist es unmöglich, die Apprehension in der Wahrnehmung von E anzuheben und rückwärts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört und also kein Gegenstand der Apprehension mehr sein kann.

Nehmet nun an, in einer Mannigfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen wäre jede derselben völlig isolirt, d. i. keine wirkte in die andere und empfinge von dieser wechselseitig Einflüsse, so sage ich, daß das Zugleichsein derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung sein würde, und daß das Dasein der einen durch keinen Weg der empirischen Synthesis auf das Dasein der andern führen könnte. Denn wenn ihr euch gedenkt, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, so würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieser ihr Dasein vermittelst einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge, oder mit jener vielmehr zugleich sei. 212

Es muß also noch außer dem bloßen Dasein etwas sein, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt und umgekehrt auch wiederum B

dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen als zugleich existirend empirisch vorgestellt werden können. Nun bestimmt nur dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also muß jede Substanz (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge sein kann) die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Ge-
213 meinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde. Also ist es allen Substanzen in der Erscheinung, sofern sie zugleich sind, nothwendig in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen.

Das Wort Gemeinschaft ist in unserer Sprache zweideutig und kann so viel als communio, aber auch als commercium bedeuten. Wir bedienen uns hier desselben im letztern Sinn, als einer dynamischen Gemeinschaft, ohne welche selbst die locale (communio spatii) niemals empirisch erkannt werden könnte. Unseren Erfahrungen ist es leicht anzumerken, daß nur die continuirlichen Einflüsse in allen Stellen des Raumes unsern Sinn von einem Gegenstande zum andern leiten können, daß das Licht, welches zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spielt, eine mittelbare Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirken und dadurch das Zugleichsein der letzteren beweisen, daß wir keinen Ort empirisch verändern (diese Veränderung wahrnehmen) können, ohne daß uns allerwärts Materie die Wahrnehmung unserer Stelle möglich mache, und diese nur vermittelst ihres wechselseitigen Einflusses ihr Zugleichsein und dadurch bis zu den entlegensten Gegenständen die Coexistenz derselben (obzwar nur mittelbar)
214 darthun kann. Ohne Gemeinschaft ist jede Wahrnehmung (der Erscheinung im Raume) von der andern abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bei einem neuen Object ganz von vorne anfangen, ohne daß die vorige damit im geringsten zusammenhängen oder im Zeitverhältnisse stehen könnte. Den leeren Raum will ich hiedurch gar nicht widerlegen: denn der mag immer sein, wohin Wahrnehmungen gar nicht reichen, und also keine empirische Erkenntniß des Zugleichseins statt findet; er ist aber alsdann für alle unsere mögliche Erfahrung gar kein Object.

Zur Erläuterung kann folgendes dienen. In unserm Gemüthe müssen alle Erscheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinschaft (communio) der Apperception stehen, und so fern die Gegenstände als zugleich existirend verknüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll diese subjective Gemeinschaft auf einem objectiven Grunde beruhen oder auf Erscheinungen als Substanzen bezogen werden, so muß die Wahrnehmung der einen als Grund die Wahrnehmung der andern und so umgekehrt möglich machen, damit die Succession, die jederzeit in den Wahrnehmungen als Apprehensionen ist, nicht den Objecten beigelegt werde, sondern diese als zugleich existirend vorgestellt werden können. Dieses ist aber ein wechselseitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinschaft (commercium) der Substanzen, ohne welche also das empirische Verhältniß des Zugleichseins nicht in der Erfahrung statt finden könnte. 215
Durch dieses Commercium machen die Erscheinungen, so fern sie außer einander, und doch in Verknüpfung stehen, ein Zusammengesetztes aus (compositum reale), und dergleichen Composita werden auf mancherlei Art möglich. Die drei dynamische Verhältnisse, daraus alle übrige entspringen, sind daher das der Inhärenz, der Consequenz und der Composition.

* * *

Dies sind denn also die drei Analogien der Erfahrung. Sie sind nichts anders, als Grundsätze der Bestimmung des Daseins der Erscheinungen in der Zeit nach allen drei modis derselben, dem Verhältnisse zu der Zeit selbst als einer Größe (die Größe des Daseins, d. i. die Dauer), dem Verhältnisse in der Zeit als einer Reihe (nach einander), endlich auch in ihr als einem Inbegriff alles Daseins (zugleich). Diese Einheit der Zeitbestimmung ist durch und durch dynamisch; d. i. die Zeit wird nicht als dasjenige angesehen, worin die Erfahrung unmittelbar jedem Dasein seine Stelle bestimmte, welches unmöglich ist, weil die absolute Zeit kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, womit Erscheinungen können zusammengehalten werden; sondern die Regel des Verstandes, durch welche allein das Dasein der Erscheinungen synthetische Einheit nach Zeitverhältnissen bekommen kann, bestimmt jeder derselben ihre Stelle in der Zeit, mithin a priori und gültig für alle und jede Zeit.

Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammen- 216

hang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach nothwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze und zwar a priori, welche allererst eine Natur möglich machen; die empirische können nur vermittelst der Erfahrung und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird, statt finden und gefunden werden. Unsere Analogien stellen also eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anders ausdrücken, als das Verhältniß der Zeit (so fern sie alles Dasein in sich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Synthesis nach Regeln statt finden kann. Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre.

Über die Beweisart aber, deren wir uns bei diesen transscendentalen Naturgesetzen bedient haben, und die Eigenthümlichkeit derselben ist eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorschrift für jeden andern Versuch, intellectuelle und zugleich synthetische Sätze a priori zu beweisen, sehr wichtig sein muß. Hätten wir diese Analogien dogmatisch, d. i. aus Begriffen, beweisen wollen, daß nämlich alles, was existirt, nur in dem angetroffen werde, was beharrlich ist, daß jede Begebenheit etwas im vorigen
217 Zustande voraussetze, worauf sie nach einer Regel folgt, endlich in dem Mannigfaltigen, das zugleich ist, die Zustände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich seien (in Gemeinschaft stehen), so wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich gewesen. Denn man kann von einem Gegenstande und dessen Dasein auf das Dasein des andern oder seine Art zu existiren durch bloße Begriffe dieser Dinge gar nicht kommen, man mag dieselbe zergliedern, wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung als einer Erkenntniß, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können, wenn ihre Vorstellung für uns objective Realität haben soll. In diesem Dritten nun, dessen wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperception aller Erscheinungen besteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgängigen und nothwendigen Zeitbestimmung alles Daseins in der Erscheinung, ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung unmöglich sein würde, und fanden Regeln der synthetischen Einheit a priori, vermittelst deren wir die Erfahrung anticipiren konnten. In Ermangelung dieser Methode und bei dem Wahne, synthetische Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verstandes als seine

Principien empfiehlt, dogmatisch beweisen zu wollen, ist es denn geschehen, daß von dem Satze des zureichenden Grundes so oft, aber immer vergeblich ein Beweis ist versucht worden. An die beide übrige Analogien hat niemand gedacht, ob man sich ihrer gleich immer stillschweigend be- 218
diente*), weil der Leitfaden der Kategorien fehlte, der allein jede Lücke des Verstandes sowohl in Begriffen, als Grundsätzen entdecken und merklich machen kann.

4.

Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.

Erläuterung. 219

Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädicate beigefügt werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er blos möglich oder auch wirklich, oder wenn er das letztere ist, ob er gar auch nothwendig sei. Hiedurch werden keine Bestimmungen mehr im Objecte selbst gedacht, sondern es frägt sich nur, wie es sich (sammt allen

*) Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft sein sollen, ist offenbar eine bloße Folgerung des ingeheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich sind: denn wären sie isolirt, so würden sie nicht als Theile ein Ganzes ausmachen, und wäre ihre Verknüpfung (Wechselwirkung des Mannigfaltigen) nicht schon um des Zugleichseins willen nothwendig, so könnte man aus diesem als einem blos idealen Verhältniß auf jene als ein reales nicht schließen. Wiewohl wir an seinem Ort gezeigt haben, daß die Gemeinschaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empirischen Erkenntniß der Coexistenz sei, und daß man also eigentlich nur aus dieser auf jene als ihre Bedingung zurück schließe.

seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urtheilskraft und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte.

Eben um deswillen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche und hiemit zugleich Restrictionen aller Kategorien auf den blos empirischen Gebrauch, ohne den transscendentalen zuzulassen und zu erlauben. Denn wenn diese nicht eine blos logische Bedeutung haben und die Form des Denkens analytisch ausdrücken sollen, sondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit betreffen sollen, so müssen sie auf die mögliche Erfahrung und deren synthetische Einheit gehen, in welcher allein Gegenstände der Erkenntniß gegeben werden.

220 Das Postulat der Möglichkeit der Dinge fordert also, daß der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme. Diese, nämlich die objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Synthesis, welche zur Erkenntniß der Objecte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Synthesis in sich faßt, ist für leer zu halten und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heißt er ein empirischer Begriff, oder als eine solche, auf der als Bedingung a priori Erfahrung überhaupt (die Form derselben) beruht, und dann ist es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil sein Object nur in dieser angetroffen werden kann. Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Synthesis geschieht, welche die Form der empirischen Erkenntniß der Objecte ausmacht? Daß in einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten sein müsse, ist zwar eine nothwendige logische Bedingung; aber zur objectiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird, bei weitem nicht genug. So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zu-
221 sammenstoßung enthalten keine Verneinung einer Figur; sondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an sich selbst, sondern der Construction desselben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Bestimmung desselben; diese haben aber wiederum ihre objective Rea-

lität, d. i. sie gehen auf mögliche Dinge, weil sie die Form der Erfahrung überhaupt a priori in sich enthalten.

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluß dieses Postulats der Möglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorstelle, das beharrlich ist, so daß alles, was da wechselt, blos zu seinem Zustande gehört, so kann ich niemals aus einem solchen Begriffe allein erkennen, daß ein dergleichen Ding möglich sei. Oder ich stelle mir etwas vor, welches so beschaffen sein soll, daß, wenn es gesetzt wird, jederzeit und unausbleiblich etwas Anderes darauf erfolgt, so mag dieses allerdings ohne Widerspruch so gedacht werden können; ob aber dergleichen Eigenschaft (als Causalität) an irgend einem möglichen Dinge angetroffen werde, kann dadurch nicht geurtheilt werden. Endlich kann ich mir verschiedene Dinge (Substanzen) vorstellen, die so beschaffen sind, daß der Zustand des einen eine Folge im Zustande des andern nach sich zieht, und so wechselsweise; aber ob dergleichen Verhältniß irgend Dingen zukommen könne, kann aus diesen Begriffen, welche eine blos willkürliche Synthesis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran also, daß diese Begriffe die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrücken, erkennt man ihre objective Realität, d. i. ihre transscendentale 222
Wahrheit, und zwar freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt und die synthetische Einheit, in der allein Gegenstände empirisch können erkannt werden.

Wenn man sich aber gar neue Begriffe von Substanzen, von Kräften, von Wechselwirkungen aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung selbst das Beispiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen: so würde man in lauter Hirngespinste gerathen, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für sich hat, weil man bei ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch diese Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit nicht so, wie die Kategorien, a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern nur a posteriori, als solche, die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muß entweder a posteriori und empirisch, oder sie kann gar nicht erkannt werden. Eine Substanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen (wie dasjenige Mittelding zwischen Materie und denkenden Wesen, welches einige haben einführen wollen), oder

eine besondere Grundkraft unseres Gemüths, das Künftige zum voraus anzuschauen (nicht etwa blos zu folgern), oder endlich ein Vermögen desselben, mit andern Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen (so
223 entfernt sie auch sein mögen:) das sind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos ist, weil sie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Gesetze gegründet werden kann und ohne sie eine willkürliche Gedankenverbindung ist, die, ob sie zwar keinen Widerspruch enthält, doch keinen Anspruch auf objective Realität, mithin auf die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als man sich hier denken will, machen kann. Was Realität betrifft, so verbietet es sich wohl von selbst, sich eine solche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen: weil sie nur auf Empfindung als Materie der Erfahrung gehen kann und nicht die Form des Verhältnisses betrifft, mit der man allenfalls in Erdichtungen spielen könnte.

Aber ich lasse alles vorbei, dessen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori, von denen ich fortfahre zu behaupten: daß sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objective Bedingungen einer Erfahrung überhaupt statt finden können.

Es hat zwar den Anschein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus seinem Begriffe an sich selbst könne erkannt werden (von der Erfahrung ist er gewiß unabhängig); denn in der That können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenstand geben, d. i. ihn construiren. Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstande ist, so würde er doch immer nur ein
224 Product der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich daß eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei. Daß nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äußeren Erfahrungen ist, daß eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel construiren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen: das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Und so ist die Möglichkeit continuirlicher Größen, ja sogar der Größen überhaupt, weil die Begriffe davon insgesammt synthetisch sind, niemals aus den Begriffen selbst, sondern aus ihnen als formalen Bedingungen der Bestimmung der

Gegenstände in der Erfahrung überhaupt allererst klar; und wo sollte man auch Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen correspondirten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenstände gegeben werden; wiewohl wir, ohne eben Erfahrung selbst voran zu schicken, blos in Beziehung auf die formale Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenstand bestimmt wird, mithin völlig a priori, aber doch nur in Beziehung auf sie und innerhalb ihren Grenzen die Möglichkeit der Dinge erkennen und charakterisiren können.

Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert 225
Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist, zwar nicht eben unmittelbar von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.

In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden. Denn ob derselbe gleich noch so vollständig sei, daß nicht das mindeste ermangele, um ein Ding mit allen seinen innern Bestimmungen zu denken, so hat das Dasein mit allem diesem doch gar nichts zu thun, sondern nur mit der Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sei, so daß die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit, die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergiebt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit. Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges und also comparative a priori das Dasein desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung derselben (den Analogien) zusammenhängt. Denn alsdann hängt doch das Dasein des Dinges mit unsern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zusammen, und wir können nach dem Leitfaden jener 226
Analogien von unserer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Dasein einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffs uns nach der Beschaffenheit unserer Organen unmöglich ist. Denn überhaupt würden wir nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Context unserer Wahrnehmungen in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stoßen, wenn unsere Sinnen

feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntniß vom Dasein der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges errathen oder erforschen zu wollen.

Was endlich das dritte Postulat betrifft, so geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Dasein und nicht die blos formale und logische in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann, aber doch comparative a priori, re-
227 lativisch auf ein anderes schon gegebenes Dasein, man gleichwohl aber auch alsdann nur auf diejenige Existenz kommen kann, die irgendwo in dem Zusammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, enthalten sein muß: so kann die Nothwendigkeit der Existenz niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden. Da ist nun kein Dasein, was unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen als nothwendig erkannt werden könnte, als das Dasein der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Causalität. Also ist es nicht das Dasein der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können und zwar aus anderen Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Causalität. Hieraus folgt, daß das Kriterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege, daß alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt sei. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Dasein reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge als Substanzen, weil diese niemals als empirische Wirkungen oder etwas, das geschieht und entsteht, können angesehen werden. Die
228 Nothwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Causalität und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Dasein (einer Ursache) a priori auf ein anderes Dasein (der Wirkung) zu schließen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch nothwendig: das ist ein Grundsatz, welcher die Verände-

rung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d. i. einer Regel des nothwendigen Daseins, ohne welche gar nicht einmal Natur statt finden würde. Daher ist der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ungefähr (in mundo non datur casus), ein Naturgesetz a priori, imgleichen: keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit (non datur fatum). Beide sind solche Gesetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erscheinungen) unterworfen wird oder, welches einerlei ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung als der synthetischen Einheit der Erscheinungen gehören können. Diese beide Grundsätze gehören zu den dynamischen. Der erstere ist eigentlich eine Folge des Grundsatzes von der Causalität (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweite gehört zu den Grundsätzen der Modalität, welche zu der Causalbestimmung noch den Begriff der Nothwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verstandes steht, hinzu thut. Das Princip der Continuität verbot in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Absprung (in mundo non datur saltus), aber auch in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen im 229
Raume alle Lücke oder Kluft zwischen zwei Erscheinungen (non datur hiatus); denn so kann man den Satz ausdrücken: daß in die Erfahrung nichts hinein kommen kann, was ein vacuum bewiese, oder auch nur als einen Theil der empirischen Synthesis zuließe. Denn was das Leere betrifft, welches man sich außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, so gehört dieses nicht vor die Gerichtsbarkeit des bloßen Verstandes, welcher nur über die Fragen entscheidet, die die Nutzung gegebener Erscheinungen zur empirischen Erkenntniß betreffen, und ist eine Aufgabe für die idealische Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht und von dem urtheilen will, was diese selbst umgiebt und begränzt, muß daher in der transscendentalen Dialektik erwogen werden. Diese vier Sätze (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum) könnten wir leicht, so wie alle Grundsätze transscendentalen Ursprungs nach ihrer Ordnung gemäß der Ordnung der Kategorien vorstellig machen und jedem seine Stelle beweisen; allein der schon geübte Leser wird dieses von selbst thun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen sich aber alle lediglich dahin, um in der empirischen Synthesis nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem continuirlichen Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der Einheit seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn er ist

230 es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, möglich wird.

Ob das Feld der Möglichkeit größer sei, als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieses aber wiederum größer als die Menge desjenigen, was nothwendig ist: das sind artige Fragen und zwar von synthetischer Auflösung, die aber auch nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheim fallen; denn sie wollen ungefähr so viel sagen, als ob alle Dinge als Erscheinungen insgesammt in den Inbegriff und den Context einer einzigen Erfahrung gehören, von der jede gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, der also mit keinen andern Erscheinungen könne verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehr wie einer möglichen Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zusammenhange) gehören können. Der Verstand giebt a priori der Erfahrung überhaupt nur die Regel nach den subjectiven und formalen Bedingungen sowohl der Sinnlichkeit als der Apperception, welche sie allein möglich machen. Andere Formen der Anschauung (als Raum und Zeit), imgleichen andere Formen des Verstandes (als die discursive des Denkens oder der Erkenntniß durch Begriffe), ob sie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerlei Weise erdenken und faßlich machen; aber wenn wir es auch könnten, so würden sie doch nicht zur Erfahrung als dem einzigen Erkenntniß gehören, worin uns Gegenstände
231 gegeben werden. Ob andere Wahrnehmungen, als überhaupt zu unserer gesammten möglichen Erfahrung gehören, und also ein ganz anderes Feld der Materie noch statt finden könne, kann der Verstand nicht entscheiden, er hat es nur mit der Synthesis dessen zu thun, was gegeben ist. Sonst ist die Armseligkeit unserer gewöhnlichen Schlüsse, wodurch wir ein großes Reich der Möglichkeit heraus bringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenstand der Erfahrung) nur ein kleiner Theil sei, sehr in die Augen fallend. Alles Wirkliche ist möglich; hieraus folgt natürlicher Weise nach den logischen Regeln der Umkehrung der blos particulare Satz: einiges Mögliche ist wirklich, welches denn so viel zu bedeuten scheint, als: es ist vieles möglich, was nicht wirklich ist. Zwar hat es den Anschein, als könne man auch gerade zu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinaussetzen, weil zu jener noch etwas hinzukommen muß, um diese auszumachen. Allein dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über dasselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich. Es kann nur zu meinem Verstande etwas über die Zusammenstimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nämlich die Verknüpfung mit

irgend einer Wahrnehmung, hinzukommen; was aber mit dieser nach empirischen Gesetzen verknüpft ist, ist wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird. Daß aber im durchgängigen Zusammenhange mit dem, was mir in der Wahrnehmung gegeben ist, eine andere Reihe von Erscheinungen, mithin mehr wie eine einzige, alles befassende Erfahrung 232
möglich sei, läßt sich aus dem, was gegeben ist, nicht schließen und, ohne daß irgend etwas gegeben ist, noch viel weniger, weil ohne Stoff sich überall nichts denken läßt. Was unter Bedingungen, die selbst blos möglich sind, allein möglich ist, ist es nicht in aller Absicht. In dieser aber wird die Frage genommen, wenn man wissen will, ob die Möglichkeit der Dinge sich weiter erstrecke, als Erfahrung reichen kann.

Ich habe dieser Fragen nur Erwähnung gethan, um keine Lücke in demjenigen zu lassen, was der gemeinen Meinung nach zu den Verstandesbegriffen gehört. In der That ist aber die absolute Möglichkeit (die in aller Absicht gültig ist) kein bloßer Verstandesbegriff und kann auf keinerlei Weise von empirischem Gebrauche sein, sondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empirischen Verstandesgebrauch hinausgeht. Daher haben wir uns hiebei mit einer blos kritischen Anmerkung begnügen müssen, übrigens aber die Sache bis zum weiteren, künftigen Verfahren in der Dunkelheit gelassen.

Da ich eben diese vierte Nummer und mit ihr zugleich das System aller Grundsätze des reinen Verstandes schließen will, so muß ich noch Grund angeben, warum ich die Principien der Modalität gerade Postulate genannt habe. Ich will diesen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philosophische Verfasser wider den Sinn 233
der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nämlich: daß Postuliren so viel heißen solle, als einen Satz für unmittelbar gewiß ohne Rechtfertigung oder Beweis ausgeben; denn wenn wir das bei synthetischen Sätzen, so evident sie auch sein mögen, einräumen sollten, daß man sie ohne Deduction, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs, dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren; und da es an dreusten Anmaßungen nicht fehlt, deren sich auch der gemeine Glaube (der aber kein Creditiv ist) nicht weigert: so wird unser Verstand jedem Wahne offen stehen, ohne daß er seinen Beifall den Aussprüchen versagen kann, die, obgleich unrechtmäßig, doch in eben demselben Tone der Zuversicht als wirkliche Axiomen eingelassen zu werden verlangen. Wenn also zu dem Begriffe eines Dinges eine Bestimmung

a priori synthetisch hinzukommt, so muß von einem solchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigstens eine Deduction der Rechtmäßigkeit seiner Behauptung unnachlaßlich hinzugefügt werden.

Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objectiv synthetisch, weil die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem sie gesagt werden, nicht im mindesten vermehren, dadurch daß sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusetzten. 234 Da sie aber gleichwohl doch immer synthetisch sind, so sind sie es nur subjectiv, d. i. sie fügen zu dem Begriffe eines Dinges (Realen), von dem sie sonst nichts sagen, die Erkenntnißkraft hinzu, worin er entspringt und seinen Sitz hat, so daß, wenn er blos im Verstande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung ist, sein Gegenstand möglich heißt; ist er mit der Wahrnehmung (Empfindung als Materie der Sinne) im Zusammenhange und durch dieselbe vermittelst des Verstandes bestimmt, so ist das Object wirklich; ist er durch den Zusammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen bestimmt, so heißt der Gegenstand nothwendig. Die Grundsätze der Modalität also sagen von einem Begriffe nichts anders als die Handlung des Erkenntnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heißt ein Postulat in der Mathematik der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben und dessen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie aus einem gegebenen Punkt auf einer Ebene einen Cirkel zu beschreiben; und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen. So können wir demnach mit eben demselben Rechte die Grundsätze der Modalität postuliren, weil sie ihren 235 Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren*), sondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkenntnißkraft verbunden wird.

*) Durch die Wirklichkeit eines Dinges setze ich freilich mehr als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in dessen vollständiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit blos eine Position des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen empirischen Gebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung desselben mit der Wahrnehmung.

Der
Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft
(Analytik der Grundsätze)
Drittes Hauptstück.

Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena.

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Gränzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen 236
herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abentheuer verflicht, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Noth zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könnten, zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können. Obschon wir diese Fragen in dem Lauf der Analytik schon hinreichend beantwortet haben, so kann doch ein summarischer Überschlag ihrer Auflösungen die Überzeugung dadurch verstärken, daß er die Momente derselben in einem Punkt vereinigt.

Wir haben nämlich gesehen: daß alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch

zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun a priori constitutiv sein (wie die mathematischen), oder blos regulativ (wie die dynamischen), ent-
237 halten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst ertheilt, und auf welche die Erscheinungen als data zu einem möglichen Erkenntnisse schon a priori in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein a priori wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Übereinstimmung unserer Erkenntniß mit Objecten, dadurch daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen, in sich enthalten, so scheint es uns doch nicht genug, sich blos dasjenige vortragen zu lassen, was wahr ist, sondern was man zu wissen begehrt. Wenn wir also durch diese kritische Untersuchung nichts mehreres lernen, als was wir im blos empirischen Gebrauche des Verstandes auch ohne so subtile Nachforschung von selbst wohl würden ausgeübt haben, so scheint es, sei der Vortheil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht werth. Nun kann man zwar hierauf antworten, daß kein Vorwitz der Erweiterung unserer Erkenntniß nachtheiliger sei als der, so den Nutzen jederzeit zum voraus wissen will, ehe man sich auf Nachforschungen einläßt, und ehe man noch sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen könnte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde.
238 Allein es giebt doch einen Vortheil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transscendentalen Nachforschungen begreiflich und zugleich angelegen gemacht werden kann, nämlich dieser: daß der blos mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniß nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich sich selbst die Gränzen seines Gebrauchs zu bestimmen und zu wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben. Kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht, so ist er niemals seiner Ansprüche und seines Besitzes sicher, sondern darf sich nur auf vielfältige beschämende Zurechtweisungen Rechnung machen, wenn er die Gränzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich

ist) unaufhörlich überschreitet und sich in Wahn und Blendwerke verirrt.

Daß also der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen transscendentalen Gebrauch machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit Überzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinaussieht. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist dieser: daß er auf Dinge überhaupt und an sich selbst, der empirische aber, wenn er blos auf Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird. Daß aber überall nur der letztere statt 239
finden könne, ersieht man daraus. Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne diesen letztern hat er keinen Sinn und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Function enthalten mag, aus etwanigen datis einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung; und wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande a priori möglich ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective Gültigkeit nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die bloße Form ist. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch a priori möglich sein mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieses haben sie gar keine objective Gültigkeit, sondern sind ein bloßes Spiel, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes, respective mit ihren Vorstellungen. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beispiele und zwar erstlich in ihren reinen Anschauungen: der Raum hat drei Abmessungen, zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein ꝛc. Obgleich alle diese Grundsätze und die Vorstellung des Gegenstandes, womit sich jene Wissenschaft beschäftigt, völlig a priori im Gemüth erzeugt werden, 240
so würden sie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erscheinungen (empirischen Gegenständen) ihre Bedeutung darlegen. Daher erfordert man auch, einen abgesonderten Begriff sinnlich zu machen, d. i. das ihm correspondirende Object in der Anschauung darzulegen, weil ohne dieses der Begriff (wie man sagt) ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung, bleiben würde. Die Mathematik erfüllt diese Forderung durch die Construction der Gestalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar

a priori zu Stande gebrachte) Erscheinung ist. Der Begriff der Größe sucht in eben der Wissenschaft seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an den Fingern, den Corallen des Rechenbrets, oder den Strichen und Punkten, die vor Augen gestellt werden. Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt sammt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgend, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten.

Daß dieses aber auch der Fall mit allen Kategorien und den daraus gesponnenen Grundsätzen sei, erhellt auch daraus, daß wir sogar keine einzige derselben definiren können, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen herabzulassen, als auf
241 welche als ihre einzige Gegenstände sie folglich eingeschränkt sein müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Object, wegfällt, und man durch kein Beispiel sich selbst faßlich machen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeint sei. Oben bei Darstellung der Tafel der Kategorien überhoben wir uns der Definitionen einer jeden derselben dadurch: daß unsere Absicht, die lediglich auf den synthetischen Gebrauch derselben geht, sie nicht nöthig mache, und man sich mit unnöthigen Unternehmungen keiner Verantwortung aussetzen müsse, deren man überhoben sein kann. Das war keine Ausrede, sondern eine nicht unerhebliche Klugheitsregel, sich nicht sofort ans Definiren zu wagen und Vollständigkeit oder Präcision in der Bestimmung des Begriffs zu versuchen oder vorzugeben, wenn man mit irgend einem oder andern Merkmale desselben auslangen kann, ohne eben dazu eine vollständige Herzählung aller derselben, die den ganzen Begriff ausmachen, zu bedürfen. Jetzt aber zeigt sich, daß der Grund dieser Vorsicht noch tiefer liege, nämlich daß wir sie nicht definiren konnten, wenn
242 wir auch wollten*), sondern, wenn man alle Bedingungen der Sinnlich-

*) Ich verstehe hier die Realdefinition, welche nicht blos den Namen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt, sondern die, so ein klares Merkmal, daran der Gegenstand (definitum) jederzeit sicher erkannt werden kann, und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in sich enthält. Die Realerklärung würde also diejenige sein, welche nicht blos einen Begriff, sondern zugleich die objective Realität desselben deutlich macht. Die mathematische Erklärungen, welche den Gegenstand dem Begriffe gemäß in der Anschauung darstellen, sind von der letzteren Art.

keit wegschafft, die sie als Begriffe eines möglichen empirischen Gebrauchs auszeichnen, und sie für Begriffe von Dingen überhaupt (mithin vom transscendentalen Gebrauch) nimmt, bei ihnen gar nichts weiter zu thun sei, als die logische Function in Urtheilen, als die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst anzusehen, ohne doch im mindesten anzeigen zu können, wo sie denn ihre Anwendung und ihr Object, mithin wie sie im reinen Verstande ohne Sinnlichkeit irgend eine Bedeutung und objective Gültigkeit haben können. Den Begriff der Größe überhaupt kann niemand erklären, als etwa so, daß sie die Bestimmung eines Dinges sei, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben. Realität kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Sein) gedenkt, die entweder womit erfüllt oder leer ist. Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Dasein zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subject, welche ich dadurch zu realisiren vermeine, daß ich mir Etwas vorstelle, welches blos als Subject (ohne 243
wovon ein Prädicat zu sein) statt finden kann. Aber nicht allein daß ich gar keine Bedingungen weiß, unter welchen denn dieser logische Vorzug irgend einem Dinge eigen sein werde, so ist auch gar nichts weiter daraus zu machen und nicht die mindeste Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Object des Gebrauchs dieses Begriffs bestimmt wird, und man also gar nicht weiß, ob dieser überall irgend etwas bedeute. Vom Begriffe der Ursache würde ich (wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt) in der reinen Kategorie nichts weiter finden, als daß es so etwas sei, woraus sich auf das Dasein eines andern schließen läßt; und es würde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden werden können, sondern weil dieses Schließenkönnen doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiß, so würde der Begriff gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgend ein Object passe. Der vermeinte Grundsatz: alles Zufällige hat eine Ursache, tritt zwar ziemlich gravitätisch auf, als habe er seine eigene Würde in sich selbst. Allein frage ich: was versteht ihr unter zufällig? und ihr antwortet: dessen Nichtsein möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran ihr diese Möglichkeit des Nichtsein erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Succession und in dieser ein Dasein, welches auf

das Nichtsein folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechsel vorstellt; denn
244 daß das Nichtsein eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine lahme Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bei weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existirende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derselben in ihrem Dasein, d. i. die Möglichkeit ihres Nichtseins an sich selbst, gar nicht schließen kann. Was den Begriff der Gemeinschaft betrifft, so ist leicht zu ermessen, daß, da die reine Kategorien der Substanz sowohl als Causalität keine das Object bestimmende Erklärung zulassen, die wechselseitige Causalität in der Beziehung der Substanzen auf einander (commercium) eben so wenig derselben fähig sei. Möglichkeit, Dasein und Nothwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logische Möglichkeit des Begriffs (da er sich selbst nicht widerspricht) der transscendentalen Möglichkeit der Dinge (da dem Begriff ein Gegenstand correspondirt) zu unterschieben, kann nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen.

Es hat etwas Befremdliches und sogar Widersinnisches an sich, daß ein Begriff sein soll, dem doch eine Bedeutung zukommen muß, der aber keiner Erklärung fähig wäre. Allein hier hat es mit den Kategorien diese besondere Bewandtniß, daß sie nur vermittelst der allgemeinen sinnlichen
245 Bedingung eine bestimmte Bedeutung und Beziehung auf irgend einen Gegenstand haben können, diese Bedingung aber aus der reinen Kategorie weggelassen worden, da diese denn nichts als die logische Function enthalten kann, das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen. Aus dieser Function, d. i. der Form des Begriffs allein, kann aber gar nichts erkannt und unterschieden werden, welches Object darunter gehöre, weil eben von der sinnlichen Bedingung, unter der überhaupt Gegenstände unter sie gehören können, abstrahirt worden. Daher bedürfen die Kategorien noch über den reinen Verstandesbegriff Bestimmungen ihrer Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt (Schema) und sind ohne diese keine Begriffe, wodurch ein Gegenstand erkannt und von andern unterschieden würde, sondern nur so viel Arten, einen Gegenstand zu möglichen Anschauungen zu denken und ihm nach irgend einer Function des Verstandes seine Bedeutung (unter noch erforderlichen Bedingungen) zu geben, d. i. ihn zu definiren: selbst können sie also nicht definirt werden. Die logische Func-

tionen der Urtheile überhaupt: Einheit und Vielheit, Bejahung und Verneinung, Subject und Prädicat, können, ohne einen Cirkel zu begehen, nicht definirt werden, weil die Definition doch selbst ein Urtheil sein und also diese Functionen schon enthalten müßte. Die reine Kategorien sind aber nichts anders als Vorstellungen der Dinge überhaupt, so fern das Mannigfaltige ihrer Anschauung durch eine oder andere dieser logischen Functionen gedacht werden muß: Größe ist die Bestimmung, welche nur durch ein Urtheil, das Quantität hat (iudicium commune), Realität diejenige, die 246
nur durch ein bejahend Urtheil gedacht werden kann, Substanz, was in Beziehung auf die Anschauung das letzte Subject aller anderen Bestimmungen sein muß. Was das nun aber für Dinge seien, in Ansehung deren man sich dieser Function vielmehr als einer andern bedienen müsse, bleibt hiebei ganz unbestimmt: mithin haben die Kategorien ohne die Bedingung der sinnlichen Anschauung, dazu sie die Synthesis enthalten, gar keine Beziehung auf irgend ein bestimmtes Object, können also keines definiren und haben folglich an sich selbst keine Gültigkeit objectiver Begriffe.

Hieraus fließt nun unwidersprechlich: daß die reine Verstandesbegriffe niemals von transscendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeine Bedingungen einer möglichen Erfahrung auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen) bezogen werden können.

Die transscendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann: daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind blos 247
Principien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Causalität), muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen.

Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise ge-

geben, so ist der Gegenstand blos transscendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern als transscendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahirt wird, wird also kein Object bestimmt, sondern nur das Denken eines Objects überhaupt nach verschiedenen modis ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft, worauf ein Gegenstand unter ihm subsumirt wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der Urtheilskraft (Schema), so fällt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumirt werden könne. Der blos transscendentale Gebrauch also der Kategorien ist in der That gar kein Gebrauch
248 und hat keinen bestimmten, oder auch nur der Form nach bestimmbaren Gegenstand. Hieraus folgt, daß die reine Kategorie auch zu keinem synthetischen Grundsatze a priori zulange, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischem, niemals aber von transscendentalem Gebrauche sind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber es überall keine synthetische Grundsätze a priori geben könne.

Es kann daher rathsam sein, sich also auszudrücken: die reine Kategorien ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit haben blos transscendentale Bedeutung, sind aber von keinem transscendentalen Gebrauch, weil dieser an sich selbst unmöglich ist, indem ihnen alle Bedingungen irgend eines Gebrauchs (in Urtheilen) abgehen, nämlich die formale Bedingungen der Subsumtion irgend eines angeblichen Gegenstandes unter diese Begriffe. Da sie also (als blos reine Kategorien) nicht von empirischem Gebrauche sein sollen und von transscendentalem nicht sein können, so sind sie von gar keinem Gebrauche, wenn man sie von aller Sinnlichkeit absondert, d. i. sie können auf gar keinen angeblichen Gegenstand angewandt werden; vielmehr sind sie blos die reine Form des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch sie allein irgend ein Object denken oder bestimmen zu können.

Erscheinungen, so fern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kate-
249 gorien gedacht werden, heißen Phaenomena. Wenn ich aber Dinge annehme, die blos Gegenstände des Verstandes sind und gleichwohl als solche einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (also coram intuitu

intellectuali) gegeben werden können, so würden dergleichen Dinge Noumena (intelligibilia) heißen.

Nun sollte man denken, daß der durch die transscendentale Ästhetik eingeschränkte Begriff der Erscheinungen schon von selbst die objective Realität der Noumenorum an die Hand gebe und die Eintheilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, mithin auch der Welt in eine Sinnen- und eine Verstandeswelt (mundus sensibilis et intelligibilis) berechtige und zwar so, daß der Unterschied hier nicht blos die logische Form der undeutlichen oder deutlichen Erkenntniß eines und desselben Dinges, sondern die Verschiedenheit treffe, wie sie unserer Erkenntniß ursprünglich gegeben werden können, und nach welcher sie an sich selbst der Gattung nach von einander unterschieden sind. Denn wenn uns die Sinne etwas blos vorstellen, wie es *erscheint*, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding und ein Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung, d. i. des Verstandes, sein; d. i. es muß eine Erkenntniß möglich sein, darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird, und welche allein schlechthin objective Realität hat, dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, *wie sie sind*, da hingegen im empirischen Gebrauche unseres Verstandes Dinge nur erkannt werden, *wie sie erscheinen*. Also würde es außer dem em- 250
pirischen Gebrauch der Kategorien (welcher auf sinnliche Bedingungen eingeschränkt ist) noch einen reinen und doch objectiv gültigen geben, und wir könnten nicht behaupten, was wir bisher vorgegeben haben: daß unsere reine Verstandeserkenntnisse überall nichts weiter wären, als Principien der Exposition der Erscheinung, die auch a priori nicht weiter als auf die formale Möglichkeit der Erfahrung gingen; denn hier stände ein ganz anderes Feld vor uns offen, gleichsam eine Welt im Geiste gedacht (vielleicht auch gar angeschaut), die nicht minder, ja noch weit edler unsern reinen Verstand beschäftigen könnte.

Alle unsere Vorstellungen werden in der That durch den Verstand auf irgend ein Object bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist in so fern nur das transscendentale Object. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den

Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transscendentale Object läßt sich gar nicht von den sinnlichen datis absondern, weil alsdann
251 nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntniß an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist.

Eben um deswillen stellen nun auch die Kategorien kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Object vor, sondern dienen nur dazu, das transscendentale Object (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen.

Was aber die Ursache betrifft, weswegen man, durch das Substratum der Sinnlichkeit noch nicht befriedigt, den Phaenomenis noch Noumena zugegeben hat, die nur der reine Verstand denken kann, so beruht sie lediglich darauf. Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt: daß sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns vermöge unserer subjectiven Beschaffenheit Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Ästhetik, und es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich
252 selbst und außer unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Cirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand, sein muß.

Hieraus entspringt nun der Begriff von einem Noumenon, der aber gar nicht positiv ist und eine bestimmte Erkenntniß von irgend einem Dinge, sondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahire. Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug, daß ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung *befreie*, ich muß noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung, als diese sinnliche ist, *anzunehmen*, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne; denn sonst ist mein Gedanke doch leer, obzwar ohne

Widerspruch. Wir haben zwar oben nicht beweisen können, daß die sinnliche Anschauung die einzige mögliche Anschauung überhaupt, sondern daß sie es nur für uns sei, wir konnten aber auch nicht beweisen, daß noch eine andere Art der Anschauung möglich sei; und obgleich unser Denken von jeder Sinnlichkeit abstrahiren kann, so bleibt doch die Frage, ob es alsdann nicht eine bloße Form eines Begriffs sei, und ob bei dieser Abtrennung überall ein Object übrig bleibe. 253

Das Object, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transscendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heißen; denn ich weiß von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als blos von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen einerlei ist. Ich kann ihn durch keine Kategorien denken; denn diese gilt von der empirischen Anschauung, um sie unter einen Begriff vom Gegenstande überhaupt zu bringen. Ein reiner Gebrauch der Kategorie ist zwar möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat gar keine objective Gültigkeit, weil sie auf keine Anschauung geht, die dadurch Einheit des Objects bekommen sollte; denn die Kategorie ist doch eine bloße Function des Denkens, wodurch mir kein Gegenstand gegeben, sondern nur, was in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht wird.

Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empirischen Erkenntniß wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniß irgend eines Gegenstandes übrig; denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und daß diese Affection der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Object aus. Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. 254
die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorien so fern weiter, als die sinnliche Anschauung, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenständen, weil, daß solche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keinesweges berechtigt sind.

Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begränzung gegebener Begriffe mit andern Er-

kenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also um die objective Gültigkeit der
255 sinnlichen Erkenntniß einzuschränken (denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also blos ein Gränzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können.

Die Eintheilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in sinnliche und intellectuelle zulassen; denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen und sie also auch nicht für objectiv gültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daß unsere
256 Kategorien (welche die einzig übrig bleibende Begriffe für Noumena sein würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenstand noch etwas mehr als blos die Einheit des Denkens, nämlich überdem eine mögliche Anschauung, gegeben sein muß, darauf jene angewandt werden können? Der Begriff eines Noumeni, blos problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand

für unsern Verstand, sondern ein Verstand, vor den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich nicht discursiv, durch Kategorien, sondern intuitiv, in einer nichtsinnlichen Anschauung, seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung; d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Gränzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.

Ich finde indessen in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines mundi sensibilis und intelligibilis, der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobei es freilich keine Schwierig- 257
keit hat, aber auch nichts als leere Wortkrämerei angetroffen wird. Nach demselben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, so fern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, so fern aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, die Verstandeswelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die bloße Beobachtung des bestirnten Himmels vorträgt, würde die erstere, die contemplative dagegen (etwa nach dem copernicanischen Weltsystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklärt) die zweite, nämlich eine intelligibele Welt, vorstellig machen. Aber eine solche Wortverdrehung ist eine bloße sophistische Ausflucht, um einer beschwerlichen Frage auszuweichen, dadurch daß man ihren Sinn zu seiner Gemächlichkeit herabstimmt. In Ansehung der Erscheinungen läßt sich allerdings Verstand und Vernunft brauchen, aber es frägt sich, ob diese auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenstand nicht Erscheinung (Noumenon) ist; und in diesem Sinne nimmt man ihn, wenn er an sich als blos intelligibel, d. i. dem Verstande allein und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es ist also die Frage, ob außer jenem empirischen Gebrauche des Verstandes (selbst in der Newtonischen Vorstellung des Weltbaues) noch ein transscendentaler möglich sei, der auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände 258
vor, *wie sie erscheinen*, der Verstand aber, *wie sie sind*, so ist das letztere nicht in transscendentaler, sondern blos empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen

Zusammenhange der Erscheinungen müssen vorgestellt werden und nicht nach dem, was sie außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes sein mögen. Denn dieses wird uns immer unbekannt bleiben, so gar, daß es auch unbekannt bleibt, ob eine solche transscendentale (außerordentliche) Erkenntniß überall möglich sei, zum wenigsten als eine solche, die unter unseren gewöhnlichen Kategorien steht. Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.

Wenn jemand noch Bedenken trägt, auf alle diese Erörterungen dem blos transscendentalen Gebrauche der Kategorien zu entsagen, so mache er einen Versuch von ihnen in irgend einer synthetischen Behauptung. Denn eine analytische bringt den Verstand nicht weiter, und da er nur mit dem beschäftigt ist, was in dem Begriffe schon gedacht wird, so läßt er es unausgemacht, ob dieser an sich selbst auf Gegenstände Beziehung
259 habe, oder nur die Einheit des Denkens überhaupt bedeute (welche von der Art, wie ein Gegenstand gegeben werden mag, völlig abstrahirt); es ist ihm genug zu wissen, was in seinem Begriffe liegt, worauf der Begriff selber gehen möge, ist ihm gleichgültig. Er versuche es demnach mit irgend einem synthetischen und vermeintlich transscendentalen Grundsatze als: alles, was da ist, existirt als Substanz oder eine derselben anhängende Bestimmung; alles Zufällige existirt als Wirkung eines andern Dinges, nämlich seiner Ursache, u. s. w. Nun frage ich: woher will er diese synthetische Sätze nehmen, da die Begriffe nicht beziehungsweise auf mögliche Erfahrung, sondern von Dingen an sich selbst (Noumena) gelten sollen? Wo ist hier das Dritte, welches jederzeit zu einem synthetischen Satze erfordert wird, um in demselben Begriffe, die gar keine logische (analytische) Verwandtschaft haben, mit einander zu verknüpfen? Er wird seinen Satz niemals beweisen, ja was noch mehr ist, sich nicht einmal wegen der Möglichkeit einer solchen reinen Behauptung rechtfertigen können, ohne auf den empirischen Verstandesgebrauch Rücksicht zu nehmen und dadurch dem reinen und sinnenfreien Urtheile völlig zu entsagen. So ist denn der Begriff reiner, blos intelligibeler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art ersinnen kann, wie sie gegeben werden sollten; und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für

sie offen läßt, dient nur wie ein leerer Raum, die empirische Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgend ein anderes Object der Erkenntniß außer 260
der Sphäre der letzteren in sich zu enthalten und aufzuweisen.

Anhang.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen.

Die Überlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, um gerade zu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüths, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjective Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnißquellen, durch welches allein ihr Verhältniß unter einander richtig bestimmt werden kann. Die erste Frage vor aller weitern Behandlung unserer Vorstellung ist die: in welchem Erkenntnißvermögen gehören sie zusammen? Ist es der Verstand, oder sind es die Sinne, vor denen sie verknüpft oder verglichen werden? Manches Urtheil wird aus Gewohnheit angenommen oder durch Neigung geknüpft; weil aber keine Überlegung vorhergeht oder wenigstens kritisch darauf folgt, so gilt es für ein solches, das im Verstande seinen Ursprung 261
erhalten hat. Nicht alle Urtheile bedürfen einer Untersuchung, d. i. einer Aufmerksamkeit auf die Gründe der Wahrheit; denn wenn sie unmittelbar gewiß sind, z. B. zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein, so läßt sich von ihnen kein noch näheres Merkmal der Wahrheit, als das sie selbst ausdrücken, anzeigen. Aber alle Urtheile, ja alle Vergleichungen bedürfen einer Überlegung, d. i. einer Unterscheidung der Erkenntnißkraft, wozu die gegebene Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnißkraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung unter einander verglichen werden, nenne ich die transscendentale Überlegung.

Das Verhältniß aber, in welchem die Begriffe in einem Gemüthszustande zu einander gehören können, ist das der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Inneren und des Äußeren, endlich des Bestimmbaren und der Bestimmung (Materie und Form). Die richtige Bestimmung dieses Verhältnisses beruht darauf, in welcher Erkenntnißkraft sie subjectiv zu einander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verstande. Denn der Unterschied der letzteren macht einen großen Unterschied in der Art, wie man sich die ersten denken solle.

262 Vor allen objectiven Urtheilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die **Einerleiheit** (vieler Vorstellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der allgemeinen Urtheile, oder die **Verschiedenheit** derselben zu Erzeugung besonderer, auf die **Einstimmung**, daraus bejahende, und den **Widerstreit**, daraus verneinende Urtheile werden können, u. s. w. zu kommen. Aus diesem Grunde sollten wir, wie es scheint, die angeführte Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen (conceptus comparationis). Weil aber, wenn es nicht auf die logische Form, sondern auf den Inhalt der Begriffe ankommt, d. i. ob die Dinge selbst einerlei oder verschieden, einstimmig oder im Widerstreit sind ꝛc., die Dinge ein zwiefaches Verhältniß zu unserer Erkenntnißkraft, nämlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande, haben können, auf diese Stelle aber, darin sie gehören, die Art ankommt, wie sie zu einander gehören sollen: so wird die transscendentale Reflexion, d. i. das Verhältniß gegebener Vorstellungen zu einer oder der anderen Erkenntnißart, ihr Verhältniß unter einander allein bestimmen können; und ob die Dinge einerlei oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend sind ꝛc., wird nicht sofort aus den Begriffen selbst durch bloße Vergleichung (comparatio), sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkenntnißart, wozu sie gehören, vermittelst einer transscendentalen Überlegung (reflexio) ausgemacht werden können. Man könnte also zwar sagen, daß die logische Reflexion eine bloße Comparation sei, denn bei ihr

263 wird von der Erkenntnißkraft, wozu die gegebene Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahirt, und sie sind also so fern ihrem Sitze nach im Gemüthe als gleichartig zu behandeln; die transscendentale Reflexion aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorstellungen unter einander und ist also von der letzteren gar sehr verschieden, weil die Erkenntnißkraft, dazu sie gehören, nicht eben dieselbe ist. Diese transscendentale Überlegung ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er a priori etwas über

Dinge urtheilen will. Wir wollen sie jetzt zur Hand nehmen und werden daraus für die Bestimmung des eigentlichen Geschäfts des Verstandes nicht wenig Licht ziehen.

1. Einerleiheit und Verschiedenheit. Wenn uns ein Gegenstand mehrmals, jedesmal aber mit eben denselben innern Bestimmungen (qualitas et quantitas) dargestellt wird, so ist derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer eben derselbe und nicht viel, sondern nur ein Ding (numerica identitas); ist er aber Erscheinung, so kommt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, sondern so sehr auch in Ansehung derselben alles einerlei sein mag, ist doch die Verschiedenheit der Örter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes (der Sinne) selbst. So kann man bei zwei Tropfen Wasser von aller innern Verschiedenheit (der Qualität und Quantität) völlig abstrahiren, und es ist genug, daß sie in 264
verschiedenen Örtern zugleich angeschaut werden, um sie für numerisch verschieden zu halten. Leibniz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin für intelligibilia, d. i. Gegenstände des reinen Verstandes (ob er gleich wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen dieselben mit dem Namen der Phänomene belegte), und da konnte sein Satz des Nichtzuunterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium) allerdings nicht gestritten werden; da sie aber Gegenstände der Sinnlichkeit sind, und der Verstand in Ansehung ihrer nicht von reinem, sondern blos empirischem Gebrauche ist, so wird die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst als die Bedingung der äußeren Erscheinungen angegeben. Denn ein Theil des Raums, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich sein mag, ist doch außer ihm und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Theil, der zu ihm hinzukommt, um einen größeren Raum auszumachen, und dieses muß daher von allem, was in den mancherlei Stellen des Raums zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonst auch ähnlich und gleich sein mag.

2. Einstimmung und Widerstreit. Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird (realitas noumenon), so läßt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältniß, da sie, in einem Subject verbunden, einander ihre Folgen aufheben, und 3—3=0 265
sei. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung (realitas phaenomenon) unter einander allerdings im Widerstreit sein und, vereint in demselben Subject, eines die Folge des andern ganz oder zum Theil vernichten,

wie zwei bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, so fern sie einen Punkt in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen oder drücken, oder auch ein Vergnügen, was dem Schmerze die Wage hält.

3. Das Innere und Äußere. An einem Gegenstande des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat. Dagegen sind die innere Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältnisse und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demselben wirksam sind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückstoßung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Substanz, die im Raume erscheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Object des reinen Verstandes muß jede Substanz dagegen innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein was kann ich mir für innere Accidenzen denken, als diejenigen, so
266 mein innerer Sinn mir darbietet, nämlich das, was entweder selbst ein Denken, oder mit diesem analogisch ist. Daher machte Leibniz aus allen Substanzen, weil er sie sich als Noumena vorstellte, selbst aus den Bestandtheilen der Materie, nachdem er ihnen alles, was äußere Relation bedeuten mag, mithin auch die Zusammensetzung in Gedanken genommen hatte, einfache Subjecte, mit Vorstellungskräften begabt, mit einem Worte **Monaden.**

4. Materie und Form. Dieses sind zwei Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden. Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung (beides in transscendentalem Verstande, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahirt). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den specifischen Unterschied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebene Begriffe logische Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derselben (vermittelst der Copula) die Form des Urtheils nennen. In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (essentialia) die Materie, die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Ansehung der Dinge überhaupt unbegränzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als diejenige Form an-

gesehen, wodurch sich ein Ding vom andern nach transscendentalen Be- 267
griffen unterscheidet. Der Verstand nämlich verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor, und Leibniz nahm um deswillen zuerst Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorstellungskraft derselben, um darnach das äußere Verhältniß derselben und die Gemeinschaft ihrer Zustände (nämlich der Vorstellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniß der Substanzen, diese durch die Verknüpfung der Bestimmungen derselben unter einander als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That sein müssen, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte und wenn Raum und Zeit Bestimmnngen der Dinge an sich selbst wären. Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjective Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich. Der Intellectualphilosoph konnte es nicht leiden, daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte; eine ganz richtige Censur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anschauen, wie sie sind (obgleich mit verworrener Vorstellung). Da aber die sinnliche An- 268
schauung eine ganz besondere subjective Bedingung ist, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt und deren Form ursprünglich ist, so ist die Form für sich allein gegeben; und weit gefehlt daß die Materie (oder die Dinge selbst, welche erscheinen) zum Grunde liegen sollten (wie man nach bloßen Begriffen urtheilen müßte), so setzt die Möglichkeit derselben vielmehr eine formale Anschauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung
zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande ertheilen, den transscendentalen Ort zu nennen. Auf solche Weise wäre die Beurtheilung dieser Stelle, die jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukommt,

und die Anweisung nach Regeln, diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen, die transscendentale Topik; eine Lehre, die vor Erschleichungen des reinen Verstandes und daraus entspringenden Blendwerken gründlich bewahren würde, indem sie jederzeit unterschiede, welcher Erkenntnißkraft die Begriffe eigentlich angehören. Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntnisse gehören, einen logischen Ort nennen. Hierauf gründet sich die logische Topik des Aristoteles, deren
269 sich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewissen Titeln des Denkens nachzusehen, was sich am besten für eine vorliegende Materie schickte, und darüber mit einem Schein von Gründlichkeit zu vernünfteln oder wortreich zu schwatzen.

Die transscendentale Topik enthält dagegen nicht mehr, als die angeführte vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung, die sich dadurch von Kategorien unterscheiden, daß durch jene nicht der Gegenstand nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht (Größe, Realität), sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird. Diese Vergleichung aber bedarf zuvörderst einer Überlegung, d. i. einer Bestimmung desjenigen Orts, wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung giebt.

Die Begriffe können logisch verglichen werden, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumena vor den Verstand, oder als Phänomena vor die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit diesen Begriffen zu den Gegenständen gehen wollen, so ist zuvörderst transscendentale Überlegung nöthig, für welche Erkenntnißkraft sie Gegenstände sein sollen, ob für den reinen Verstand, oder die Sinnlichkeit. Ohne diese Überlegung mache ich einen sehr unsicheren Gebrauch von diesen Begriffen,
270 und es entspringen vermeinte synthetische Grundsätze, welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann, und die sich lediglich auf einer transscendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung, gründen.

In Ermangelung einer solchen transscendentalen Topik und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der berühmte Leibniz ein intellectuelles System der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Be-

griffen seines Denkens verglich. Unsere Tafel der Reflexionsbegriffe schafft uns den unerwarteten Vortheil, das Unterscheidende seines Lehrbegriffs in allen seinen Theilen und zugleich den leitenden Grund dieser eigenthümlichen Denkungsart vor Augen zu legen, der auf nichts als einem Mißverstande beruhte. Er verglich alle Dinge blos durch Begriffe mit einander und fand, wie natürlich, keine andere Verschiedenheiten als die, durche welche der Verstand seine reine Begriffe von einander unterscheidet. Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigene Unterschiede bei sich führen, sah er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart und kein besonderer Quell der Vorstellungen; Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dinges an sich selbst, obgleich von der Erkenntniß durch den Verstand der logischen Form nach unterschieden, da nämlich jene bei ihrem gewöhnlichen Mangel 271
der Zergliederung eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand davon abzusondern weiß. Mit einem Worte: **Leibniz** intellectuirte die Erscheinungen, so wie **Locke** die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie (wenn es mir erlaubt ist, mich dieser Ausdrücke zu bedienen) insgesammt sensificirt, d. i. für nichts als empirische, aber abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objectiv gültig von Dingen urtheilen könnten, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen daß die andere nichts that, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen.

Leibniz verglich demnach die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt blos im Verstande unter einander, erstlich, so fern sie von diesem als einerlei oder verschieden geurtheilt werden sollen. Da er also lediglich ihre Begriffe und nicht ihre Stelle in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte und den transscendentalen Ort dieser Begriffe (ob das Object unter Erscheinungen, oder unter Dinge an sich selbst zu zählen sei) gänzlich aus der Acht ließ, so konnte es nicht anders ausfallen, als daß er seinen Grundsatz des Nicht- 272
zuunterscheidenden, der blos von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (mundus phaenomenon) ausdehnte und der Naturerkenntniß dadurch keine geringe Erweiterung verschafft zu haben

glaubte. Freilich: wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen innern Bestimmungen kenne, so kann ich keinen derselben von dem andern für verschieden gelten lassen, wenn der ganze Begriff desselben mit ihm einerlei ist. Ist er aber Erscheinung im Raume, so hat er seinen Ort nicht blos im Verstande (unter Begriffen), sondern in der sinnlichen äußeren Anschauung (im Raume); und da sind die physische Örter in Ansehung der inneren Bestimmungen der Dinge ganz gleichgültig, und ein Ort = b kann ein Ding, welches einem andern in dem Orte = a völlig ähnlich und gleich ist, eben so wohl aufnehmen, als wenn es von diesem noch so sehr innerlich verschieden wäre. Die Verschiedenheit der Örter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände als Erscheinungen ohne weitere Bedingungen schon für sich nicht allein möglich, sondern auch nothwendig. Also ist jenes scheinbare Gesetz kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel der Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe.

Zweitens: der Grundsatz, daß Realitäten (als bloße Bejahungen)
273 einander niemals logisch widerstreiten, ist ein ganz wahrer Satz von dem Verhältnisse der Begriffe, bedeutet aber weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung irgend eines Dinges an sich selbst (von diesem haben wir gar keinen Begriff) das mindeste. Denn der reale Widerstreit findet allerwärts statt, wo A—B = 0 ist, d. i. wo eine Realität, mit der andern in einem Subject verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwohl, da sie auf Kräften beruhen, realitates phaenomena genannt werden müssen. Die allgemeine Mechanik kann sogar die empirische Bedingung dieses Widerstreits in einer Regel a priori angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht: eine Bedingung, von welcher der transscendentale Begriff der Realität gar nichts weiß. Obzwar Herr von Leibniz diesen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes ankündigte, so bediente er sich doch desselben zu neuen Behauptungen, und seine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibniz-Wolffianische Lehrgebäude ein. Nach diesem Grundsatze sind z. E. alle Übel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen, weil diese das einzige Widerstreitende der Realität sind (in dem bloßen Begriffe eines Dinges überhaupt ist es auch wirklich so, aber nicht in den Dingen als Erscheinungen). Imgleichen finden die Anhänger desselben es nicht allein möglich, sondern auch natür-

lich, alle Realität ohne irgend einen besorglichen Widerstreit in einem 274
Wesen zu vereinigen, weil sie keinen andern als den des Widerspruchs (durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird), nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen solchen vorzustellen.

Drittens: die Leibnizische Monadologie hat gar keinen andern Grund, als daß dieser Philosoph den Unterschied des Inneren und Äußeren blos im Verhältniß auf den Verstand vorstellte. Die Substanzen überhaupt müssen etwas Inneres haben, was also von allen äußeren Verhältnissen, folglich auch der Zusammensetzung frei ist. Das Einfache ist also die Grundlage des Inneren der Dinge an sich selbst. Das Innere aber ihres Zustandes kann auch nicht in Ort, Gestalt, Berührung oder Bewegung (welche Bestimmungen alle äußere Verhältnisse sind) bestehen, und wir können daher den Substanzen keinen andern innern Zustand als denjenigen, wodurch wir unsern Sinn selbst innerlich bestimmen, nämlich den Zustand der Vorstellungen, beilegen. So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundstoff des ganzen Universum ausmachen sollen, deren thätige Kraft aber nur in Vorstellungen besteht, wodurch sie eigentlich blos in sich selbst wirksam sind.

Eben darum mußte aber auch sein Principium der möglichen Gemeinschaft der Substanzen unter einander eine vorherbestimmte 275
Harmonie und konnte kein physischer Einfluß sein. Denn weil alles nur innerlich, d. i. mit seinen Vorstellungen beschäftigt ist, so konnte der Zustand der Vorstellungen der einen mit dem der andern Substanz in ganz und gar keiner wirksamen Verbindung stehen, sondern es mußte irgend eine dritte und in alle insgesammt einfließende Ursache ihre Zustände einander correspondirend machen; zwar nicht eben durch gelegentlichen und in jedem einzelnen Falle besonders angebrachten Beistand (Systema assistentiae), sondern durch die Einheit der Idee einer für alle gültigen Ursache, in welcher sie insgesammt ihr Dasein und Beharrlichkeit, mithin auch wechselseitige Correspondenz unter einander nach allgemeinen Gesetzen bekommen müssen.

Viertens: der berühmte Lehrbegriff desselben von Zeit und Raum, darin er diese Formen der Sinnlichkeit intellectuirte, war lediglich aus eben derselben Täuschung der transscendentalen Reflexion entsprungen. Wenn ich mir durch den bloßen Verstand äußere Verhältnisse

der Dinge vorstellen will, so kann dieses nur vermittelst eines Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung geschehen; und soll ich einen Zustand eben desselben Dinges mit einem andern Zustande verknüpfen, so kann dieses nur in der Ordnung der Gründe und Folgen geschehen. So dachte sich also Leibniz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände.
276 Das Eigenthümliche aber und von Dingen Unabhängige, was beide an sich zu haben scheinen, schrieb er der Verworrenheit dieser Begriffe zu, welche machte, daß dasjenige, was eine bloße Form dynamischer Verhältnisse ist, für eine eigene, für sich bestehende und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten wird. Also waren Raum und Zeit die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihrer Zustände) an sich selbst. Die Dinge aber waren intelligibele Substanzen (substantiae noumena). Gleichwohl wollte er diese Begriffe für Erscheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung zugestand, sondern alle, selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände im Verstande suchte und den Sinnen nichts als das verächtliche Geschäfte ließ, die Vorstellungen des ersteren zu verwirren und zu verunstalten.

Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst etwas durch den reinen Verstand synthetisch sagen könnten (welches gleichwohl unmöglich ist), so würde dieses doch gar nicht auf Erscheinungen, welche nicht Dinge an sich selbst vorstellen, gezogen werden können. Ich werde also in diesem letzteren Falle in der transscendentalen Überlegung meine Begriffe jederzeit nur unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen müssen, und so werden Raum und Zeit nicht Bestimmungen der Dinge an sich,
277 sondern der Erscheinungen sein: was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann.

So verfahre ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie ist substantia phaenomenon. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Theilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen äußerer Sinne sein können. Ich habe also zwar nichts Schlechthin-, sondern lauter Comparativ-Innerliches, das selber wiederum aus äußeren Verhältnissen besteht. Allein das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der

Materie ist auch eine bloße Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand, das transscendentale Object aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte. Denn wir können nichts verstehen, als was ein unsern Worten Correspondirendes in der Anschauung mit sich führt. Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen, als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinnen doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich daß wir ein von dem menschlichen nicht blos dem Grade, sondern sogar der Anschauung 278
und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnißvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger wie sie beschaffen seien. Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transscendentale Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüth mit einer andern Anschauung, als die unseres inneren Sinnes zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimniß des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Object, und was der transscendentale Grund dieser Einheit sei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir sogar uns selbst nur durch innern Sinn mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas anderes als immer wiederum Erscheinungen aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten.

Was diese Kritik der Schlüsse aus den bloßen Handlungen der Reflexion überaus nützlich macht, ist: daß sie die Richtigkeit aller Schlüsse über Gegenstände, die man lediglich im Verstande mit einander vergleicht, deutlich darthut und dasjenige zugleich bestätigt, was wir hauptsächlich 279
eingeschärft haben: daß, obgleich Erscheinungen nicht als Dinge an sich selbst unter den Objecten des reinen Verstandes mit begriffen sind, sie doch die einzige sind, an denen unsere Erkenntniß objective Realität haben kann, nämlich wo den Begriffen Anschauung entspricht.

Wenn wir blos logisch reflectiren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe unter einander im Verstande, ob beide eben dasselbe enthalten, ob sie sich widersprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten sei oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten soll. Wende ich aber diese Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt (im transscendentalen Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellectuellen Anschauung sei, so zeigen sich sofort Einschränkungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen), welche allen empirischen Gebrauch derselben verkehren und eben dadurch beweisen: daß die Vorstellung eines Gegenstandes als Dinges überhaupt nicht etwa blos *unzureichend*, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben und unabhängig von empirischer Bedingung in sich selbst *widerstreitend* sei, daß man also entweder von allem Gegenstande abstrahiren (in der Logik) oder, wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken müsse, mithin das Intelligibele eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, erfordern würde und in Ermangelung derselben für uns nichts sei, dagegen aber auch die Erscheinungen nicht Gegenstände an sich selbst sein können. Denn wenn ich mir blos Dinge überhaupt denke, so kann freilich die Verschiedenheit der äußeren Verhältnisse nicht eine Verschiedenheit der Sachen selbst ausmachen, sondern setzt diese vielmehr voraus; und wenn der Begriff von dem einen innerlich von dem des andern gar nicht unterschieden ist, so setze ich nur ein und dasselbe Ding in verschiedene Verhältnisse. Ferner, durch Hinzukunft einer bloßen Bejahung (Realität) zur andern wird ja das Positive vermehrt und ihm nichts entzogen oder aufgehoben, daher kann das Reale in Dingen überhaupt einander nicht widerstreiten, u. s. w.

* * *

Die Begriffe der Reflexion haben, wie wir gezeigt haben, durch eine gewisse Mißdeutung einen solchen Einfluß auf den Verstandesgebrauch, daß sie sogar einen der scharfsichtigsten unter allen Philosophen zu einem vermeinten System intellectueller Erkenntniß, welches seine Gegenstände ohne Dazukunft der Sinne zu bestimmen unternimmt, zu verleiten im Stande gewesen. Eben um deswillen ist die Entwickelung der täuschenden Ursache der Amphibolie dieser Begriffe in Veranlassung falscher Grund-

sätze von großem Nutzen, die Gränzen des Verstandes zuverlässig zu bestimmen und zu sichern.

Man muß zwar sagen: was einem Begriff allgemein zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allem Besondern, was 281
unter jenem Begriff enthalten ist (dictum de Omni et Nullo); es wäre aber ungereimt, diesen logischen Grundsatz dahin zu verändern, daß er so lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, das ist auch in den besonderen nicht enthalten, die unter demselben stehen; denn diese sind eben darum besondere Begriffe, weil sie mehr in sich enthalten, als im allgemeinen gedacht wird. Nun ist doch wirklich auf diesen letzteren Grundsatz das ganze intellectuelle System Leibnizens erbauet: es fällt also zugleich mit demselben sammt aller aus ihm entspringenden Zweideutigkeit im Verstandesgebrauche.

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf der Voraussetzung, daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so sei sie auch nicht in den Dingen selbst anzutreffen; folglich seien alle Dinge völlig einerlei (numero eadem), die sich nicht schon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) von einander unterscheiden. Weil aber bei dem bloßen Begriffe von irgend einem Dinge von manchen nothwendigen Bedingungen einer Anschauung abstrahirt worden, so wird durch eine sonderbare Übereilung das, wovon abstrahirt wird, dafür genommen, daß es überall nicht anzutreffen sei, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in seinem Begriffe enthalten ist.

Der Begriff von einem Kubikfuße Raum, ich mag mir diesen denken, 282
wo und wie oft ich wolle, ist an sich völlig einerlei. Allein zwei Kubikfüße sind im Raume dennoch blos durch ihre Örter unterschieden (numero diversa); diese sind Bedingungen der Anschauung, worin das Object dieses Begriffs gegeben wird, die nicht zum Begriffe, aber doch zur ganzen Sinnlichkeit gehören. Gleichergestalt ist in dem Begriffe von einem Dinge gar kein Widerstreit, wenn nichts Verneinendes mit einem bejahenden verbunden worden, und blos bejahende Begriffe können in Verbindung gar keine Aufhebung bewirken. Allein in der sinnlichen Anschauung, darin Realität (z. B. Bewegung) gegeben wird, finden sich Bedingungen (entgegengesetzte Richtungen), von denen im Begriffe der Bewegung überhaupt abstrahirt war, die einen Widerstreit, der freilich nicht logisch ist, nämlich aus lauter Positivem ein Zero = 0, möglich machen; und man konnte nicht sagen: daß darum alle Realität unter einander in Einstim-

mung sei, weil unter ihren Begriffen kein Widerstreit angetroffen wird*).
283 Nach bloßen Begriffen ist das Innere das Substratum aller Verhältniß- oder äußeren Bestimmungen. Wenn ich also von allen Bedingungen der Anschauung abstrahire und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, so kann ich von allem äußeren Verhältniß abstrahiren, und es muß dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältniß, sondern blos innere Bestimmung bedeutet. Da scheint es nun, es folge daraus: in jedem Dinge (Substanz) sei etwas, was schlechthin innerlich ist und allen äußeren Bestimmungen vorgeht, indem es sie allererst möglich macht; mithin sei dieses Substratum so etwas, das keine äußere Verhältnisse mehr in sich enthält, folglich einfach (denn die körperliche Dinge sind doch immer nur Verhältnisse, wenigstens der Theile außer einander); und weil wir keine schlechthin innere Bestimmungen kennen, als die durch unsern innern Sinn, so sei dieses Substratum nicht allein einfach, sondern auch (nach der Analogie mit unserem innern Sinn) durch Vorstellungen bestimmt, d. i. alle Dinge wären eigentlich Monaden oder mit Vorstellungen begabte einfache Wesen. Dieses würde auch alles seine Richtigkeit haben, gehörte nicht etwas mehr als der Begriff von einem
284 Dinge überhaupt zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegenstände der äußeren Anschauung gegeben werden können, und von denen der reine Begriff abstrahirt. Denn da zeigt sich, daß eine beharrliche Erscheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhältnisse und gar nichts schlechthin Innerliches enthalten und dennoch das erste Substratum aller äußeren Wahrnehmung sein könne. Durch bloße Begriffe kann ich freilich ohne etwas Inneres nichts Äußeres denken, eben darum weil Verhältnißbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen und ohne diese nicht möglich sind. Aber da in der Anschauung etwas enthalten ist, was im bloßen Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt, und dieses das Substratum, welches durch bloße Begriffe gar nicht erkannt

*) Wollte man sich hier der gewöhnlichen Ausflucht bedienen, daß wenigstens realitates noumena einander nicht entgegen wirken können, so müßte man doch ein Beispiel von dergleichen reiner und sinnenfreier Realität anführen, damit man verstände, ob eine solche überhaupt etwas oder gar nichts vorstelle. Aber es kann kein Beispiel woher anders als aus der Erfahrung genommen werden, die niemals mehr als Phaenomena darbietet; und so bedeutet dieser Satz nichts weiter, als daß der Begriff, der lauter Bejahungen enthält, nichts Verneinendes enthalte, ein Satz, an dem wir niemals gezweifelt haben.

werden würde, an die Hand giebt, nämlich einen Raum, der mit allem, was er enthält, aus lauter formalen oder auch realen Verhältnissen besteht, so kann ich nicht sagen: weil ohne ein Schlechthin-Inneres kein Ding durch bloße Begriffe vorgestellt werden kann, so sei auch in den Dingen selbst, die unter diesen Begriffen enthalten sind, und ihrer Anschauung nichts Äußeres, dem nicht etwas Schlechthin-Innerliches zum Grunde läge. Denn wenn wir von allen Bedingungen der Anschauung abstrahirt haben, so bleibt uns freilich im bloßen Begriffe nichts übrig, als das Innre überhaupt und das Verhältniß desselben unter einander, wodurch allein das Äußere möglich ist. Diese Nothwendigkeit aber, die sich allein auf Abstraction gründet, findet nicht bei den Dingen statt, so fern sie in der An- 285
schauung mit solchen Bestimmungen gegeben werden, die bloße Verhältnisse ausdrücken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum weil sie nicht Dinge an sich selbst, sondern lediglich Erscheinungen sind. Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse (das, was wir innre Bestimmungen derselben nennen, ist nur comparativ innerlich), aber es sind darunter selbstständige und beharrliche, dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird. Daß ich, wenn ich von diesen Verhältnissen abstrahire, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge als Erscheinung nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenstande in abstracto, wohl aber alle Möglichkeit eines solchen, der nach bloßen Begriffen bestimmbar ist, d. i. eines Noumenon. Freilich macht es stutzig, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle, aber ein solches Ding ist auch bloße Erscheinung und kann gar nicht durch reine Kategorien gedacht werden; es besteht selbst in dem bloßen Verhältnisse von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Eben so kann man die Verhältnisse der Dinge in abstracto, wenn man es mit bloßen Begriffen anfängt, wohl nicht anders denken, als daß eines die Ursache von Bestimmungen in dem andern sei; denn das ist unser Verstandesbegriff von Verhältnissen selbst. Allein da wir alsdann von aller Anschauung abstrahiren, so fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander seinen Ort bestimmen kann, nämlich die Form der Sinnlichkeit (der Raum) 286
weg, der doch vor aller empirischen Causalität vorhergeht.

Wenn wir unter blos intelligibelen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objectiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist blos die Art un-

serer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden; und wenn wir von der letzteren abstrahiren, so haben die erstere gar keine Beziehung auf irgend ein Object. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Functionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorien zwar freilich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntniß (weder Anschauung, noch Begriff) jemals haben können, so müssen Noumena in dieser blos negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden; da sie denn nichts anders sagen als: daß unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern blos auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begränzt ist, und mithin für irgend eine andere Art Anschauung und also auch für Dinge als Objecte derselben Platz übrig bleibt. Aber alsdann ist der Begriff eines Noumenon problematisch, d. i. die Vorstellung eines
287 Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sei, indem wir gar keine Art der Anschauung als unsere sinnliche kennen und keine Art der Begriffe als die Kategorien, keine von beiden aber einem außersinnlichen Gegenstande angemessen ist. Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum noch nicht positiv erweitern und außer den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Noumena, annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben. Denn man muß von den Kategorien eingestehen, daß sie allein noch nicht zur Erkenntniß der Dinge an sich selbst zureichen und ohne die data der Sinnlichkeit blos subjective Formen der Verstandeseinheit, aber ohne Gegenstand sein würden. Das Denken ist zwar an sich kein Product der Sinne und so fern durch sie auch nicht eingeschränkt, aber darum nicht sofort von eigenem und reinem Gebrauche ohne Beitritt der Sinnlichkeit, weil es alsdann ohne Object ist. Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Object nennen; denn dieses bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist. Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz
288 entbundene Gegenstände geben mögen, welche Frage nur unbestimmt be-

antwortet werden kann, nämlich: daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeläugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können.

Der Verstand begränzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und indem er jene warnt, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz ꝛc. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen), wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieses Object Noumenon nennen, darum weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frei. Da wir aber keine von unseren Verstandesbegriffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer und dient zu nichts, als die Gränzen unserer sinnlichen Erkenntniß zu bezeichnen und einen 289
Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können.

Die Kritik dieses reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen außer denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen und in intelligibele Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff auszuschweifen. Der Fehler, welcher hiezu auf die allerscheinbarste Art verleitet und allerdings entschuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kann, liegt darin: daß der Gebrauch des Verstandes wider seine Bestimmung transscendental gemacht, und die Gegenstände, d. i. mögliche Anschauungen, sich nach Begriffen, nicht aber Begriffe sich nach möglichen Anschauungen (als auf denen allein ihre objective Gültigkeit beruht) richten müssen. Die Ursache hievon aber ist wiederum, daß die Apperception und mit ihr das Denken vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht. Wir denken also Etwas überhaupt und bestimmen es einerseits sinnlich, allein unterscheiden doch den allgemeinen und in abstracto vorgestellten Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn blos durch Denken zu be-

stimmen, übrig, welche zwar eine bloße logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu sein scheint, wie das Object an sich existire (noumenon), ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschränkt ist.

290 * * *

Ehe wir die transscendentale Analytik verlassen, müssen wir noch etwas hinzufügen, was, obgleich an sich von nicht sonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollständigkeit des Systems erforderlich scheinen dürfte. Der höchste Begriff, von dem man eine Transscendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeiniglich die Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei). Weil die Kategorien die einzige Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er Etwas oder Nichts sei, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen.

1) Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so alles aufhebt, d. i. Keines, entgegen gesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung correspondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen (ens rationis), oder wie etwa gewisse neue Grundkräfte, die
291 man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung gedacht werden und also nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden müssen.
2) Realität ist Etwas, Negation ist Nichts, nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte, (nihil privativum).
3) Die bloße Form der Anschauung ohne Substanz ist an sich kein Gegenstand, sondern die blos formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum und die reine Zeit (ens imaginarium), die zwar Etwas sind als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden.

4) Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die geradlinichte Figur von zwei Seiten (nihil negativum).

Die Tafel dieser Eintheilung des Begriffs von Nichts (denn die dieser gleichlaufende Eintheilung des Etwas folgt von selber) würde daher so angelegt werden müssen: 292

Nichts
als
1.
Leerer Begriff ohne Gegenstand
ens rationis

2.	3.
Leerer Gegenstand eines Begriffs	Leere Anschauung ohne Gegenstand
nihil privativum	ens imaginarium

4.
Leerer Gegenstand ohne Begriff
nihil negativum.

Man sieht, daß das Gedankending (n. 1.) von dem Undinge (n. 4.) dadurch unterschieden werde, daß jenes nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden darf, weil es blos Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist, dieses aber der Möglichkeit entgegen gesetzt ist, indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt. Beide sind aber leere Begriffe. Dagegen sind das nihil privativum (n. 2.) und ens imaginarium (n. 3.) leere Data zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man sich auch keine Finsterniß und, wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen. Die Negation sowohl, als die bloße Form der Anschauung sind ohne ein Reales keine Objecte.

293

Der
Transscendentalen Logik
Zweite Abtheilung.

Die
Transscendentale Dialektik.

Einleitung.

I.

Vom transscendentalen Schein.

Wir haben oben die Dialektik überhaupt eine Logik des Scheins genannt. Das bedeutet nicht, sie sei eine Lehre der Wahrscheinlichkeit; denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntniß also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich ist und mithin von dem analytischen Theile der Logik nicht getrennt werden muß. Noch weniger dürfen Erscheinung und Schein für einerlei gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urtheile über denselben, so fern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen, daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum weil sie jederzeit richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrthum, mithin auch der Schein als die Verleitung zum letzteren nur im Urtheile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande, anzutreffen. In
294 einem Erkenntniß, das mit den Verstandesgesetzen durchgängig zusammenstimmt, ist kein Irrthum. In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urtheil enthält) auch kein Irrthum. Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen. Daher würden weder der Verstand für sich allein (ohne Einfluß einer andern Ursache) noch die Sinne für sich irren: der erstere darum nicht, weil, wenn er blos nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urtheil) mit diesen Gesetzen nothwendig übereinstimmen muß. In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urtheil, weder ein wahres noch falsches. Weil wir nun außer diesen beiden Erkenntnißquellen keine andere haben, so folgt: daß der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlich-

keit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, daß subjective Gründe des Urtheils mit den objectiven zusammenfließen und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen*); so wie ein bewegter Körper zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer anderen Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krummlinichte Bewegung ausschlägt. Um die eigenthümliche Handlung des Verstandes von der Kraft, die sich mit einmengt, zu 295
unterscheiden, wird es daher nöthig sein, das irrige Urtheil als die Diagonale zwischen zwei Kräften anzusehen, die das Urtheil nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, die gleichsam einen Winkel einschließen, und jene zusammengesetzte Wirkung in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit aufzulösen, welches in reinen Urtheilen a priori durch transscendentale Überlegung geschehen muß, wodurch (wie schon angezeigt worden) jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntnißkraft angewiesen, mithin auch der Einfluß der letzteren auf jene unterschieden wird.

Unser Geschäfte ist hier nicht, vom empirischen Scheine (z. B. dem optischen) zu handeln, der sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln vorfindet und durch welchen die Urtheilskraft durch den Einfluß der Einbildung verleitet wird; sondern wir haben es mit dem transscendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundsätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist, als in welchem Falle wir doch wenigstens einen Probirstein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst wider alle Warnungen der Kritik gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält. Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenige aber, 296
welche diese Gränzen überfliegen sollen, transscendente Grundsätze nennen. Ich verstehe aber unter diesen nicht den transscendentalen Gebrauch oder Mißbrauch der Kategorien, welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urtheilskraft ist, die auf die Gränze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist,

*) Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt als das Object, worauf dieser seine Function anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse. Eben dieselbe aber, so fern sie auf die Verstandeshandlung selbst einfließt und ihn zum Urtheilen bestimmt, ist der Grund des Irrthums.

nicht genug Acht hat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuthen, alle jene Gränzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarcation erkennt, anzumaßen. Daher sind transscendental und transscendent nicht einerlei. Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen blos von empirischem und nicht von transscendentalem, d. i. über die Erfahrungsgränze hinausreichendem, Gebrauche sein. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar gebietet, sie zu überschreiten, heißt transscendent. Kann unsere Kritik dahin gelangen, den Schein dieser angemaßten Grundsätze aufzudecken, so werden jene Grundsätze des blos empirischen Gebrauchs im Gegensatz mit den letztern immanente Grundsätze des reinen Verstandes genannt werden können.

Der logische Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform besteht (der Schein der Trugschlüsse), entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. So bald daher diese auf
297 den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich. Der transscendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Richtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat (z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben). Die Ursache hievon ist diese: daß in unserer Vernunft (subjectiv als ein menschliches Erkenntnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben und wodurch es geschieht, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zu Gunsten des Verstandes für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.

Die transscendentale Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transscendenter Urtheile aufzudecken und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge; daß er aber auch (wie der logische Schein) sogar ver-
298 schwinde und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen. Dann wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen

Illusion zu thun, die selbst auf subjectiven Grundsätzen beruht und sie als objective unterschiebt, anstatt daß die logische Dialektik in Auflösung der Trugschlüsse es nur mit einem Fehler in Befolgung der Grundsätze, oder mit einem gekünstelten Scheine in Nachahmung derselben zu thun hat. Es giebt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper durch Mangel an Kenntnissen selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unabläßig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.

II.

Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins.

A.

Von der Vernunft überhaupt.

Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Da ich jetzt von dieser obersten 299
Erkenntnißkraft eine Erklärung geben soll, so finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es giebt von ihr, wie von dem Verstande einen blos formalen, d. i. logischen, Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt. Das erstere Vermögen ist nun freilich vorlängst von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu schließen (zum Unterschiede von den unmittelbaren Schlüssen, consequentiis immediatis) erklärt worden, das zweite aber, welches selbst Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingesehen. Da nun hier eine Eintheilung der Vernunft in ein logisches und transscendentales Vermögen vorkommt, so muß ein höherer Begriff von dieser Erkenntnißquelle gesucht werden, welcher beide Begriffe

unter sich befaßt, indessen wir nach der Analogie mit den Verstandesbegriffen erwarten können: daß der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transscendentalen und die Tafel der Functionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erklärten im erstern Theile unserer transscendentalen Logik den Verstand durch das Vermögen der Regeln, hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, daß wir sie das Vermögen der Principien nennen wollen.

300 Der Ausdruck eines Princips ist zweideutig und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkenntniß, das als Princip gebraucht werden kann, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Principium ist. Ein jeder allgemeine Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen sein, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Principium. Die mathematische Axiomen (z. B. zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein) sind sogar allgemeine Erkenntnisse a priori und werden daher mit Recht relativisch auf die Fälle, die unter ihnen subsumirt werden können, Principien genannt. Aber ich kann darum doch nicht sagen: daß ich diese Eigenschaft der geraden Linien überhaupt und an sich aus Principien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung.

Ich würde daher Erkenntniß aus Principien diejenige nennen, da ich das Besondre im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. So ist denn ein jeder Vernunftschluß eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip. Denn der Obersatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß alles, was unter der Bedingung desselben subsumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntniß zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, und der Verstand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, so können diese denn auch in Ansehung ihres möglichen Gebrauchs Principien genannt werden.

301 Betrachten wir aber diese Grundsätze des reinen Verstandes an sich selbst ihrem Ursprunge nach, so sind sie nichts weniger als Erkenntnisse aus Begriffen. Denn sie würden auch nicht einmal a priori möglich sein, wenn wir nicht die reine Anschauung (in der Mathematik), oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbei zögen. Daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe dessen, was überhaupt geschieht, geschlossen werden; vielmehr zeigt der Grundsatz,

wie man allererst von dem, was geschieht, einen bestimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Principien nenne, indessen daß alle allgemeine Sätze überhaupt comparative Principien heißen können.

Es ist ein alter Wunsch, der wer weiß wie spät vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird, daß man doch einmal statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze ihre Principien aufsuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniß bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplificiren. Aber die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unsrer Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt; mithin gehen sie auf etwas, was gänzlich unser eigen Werk ist, und wovon wir durch jene Begriffe selbst die Ursache sein können. Wie aber Gegenstände an sich selbst, wie die Natur der Dinge unter Prin- 302
cipien stehe und nach bloßen Begriffen bestimmt werden solle, ist, wo nicht etwas Unmögliches, wenigstens doch sehr Widersinnisches in seiner Forderung. Es mag aber hiemit bewandt sein, wie es wolle (denn darüber haben wir die Untersuchung noch vor uns), so erhellt wenigstens daraus: daß Erkenntniß aus Principien (an sich selbst) ganz etwas anders sei, als bloße Verstandeserkenntniß, die zwar auch andern Erkenntnissen in der Form eines Princips vorgehen kann, an sich selbst aber (so fern sie synthetisch ist) nicht auf bloßem Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in sich enthält.

Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.

Das ist der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, so weit er bei gänzlichem Mangel an Beispielen (als die erst in der Folge gegeben werden sollen) hat begreiflich gemacht werden können.

303

B.

Vom logischen Gebrauche der Vernunft.

Man macht einen Unterschied zwischen dem, was unmittelbar erkannt, und dem, was nur geschlossen wird. Daß in einer Figur, die durch drei gerade Linien begränzt ist, drei Winkel sind, wird unmittelbar erkannt, daß diese Winkel aber zusammen zwei rechten gleich sind, ist nur geschlossen. Weil wir des Schließens beständig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, so bemerken wir zuletzt diesen Unterschied nicht mehr und halten oft, wie bei dem sogenannten Betruge der Sinne, etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geschlossen haben. Bei jedem Schlusse ist ein Satz, der zum Grunde liegt, ein andrer, nämlich die Folgerung, die aus jenem gezogen wird, endlich die Schlußfolge (Consequenz), nach welcher die Wahrheit des letzteren unausbleiblich mit der Wahrheit des ersteren verknüpft ist. Liegt das geschlossene Urtheil schon so in dem ersten, daß es ohne Vermittelung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heißt der Schluß unmittelbar (consequentia immediata); ich möchte ihn lieber den Verstandesschluß nennen. Ist aber außer der zum Grunde gelegten Erkenntniß noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge zu bewirken, so heißt der Schluß ein Vernunftschluß. In dem Satze: alle Menschen sind sterblich, liegen schon die Sätze: einige Menschen sind sterblich, oder: einige Sterb-
304 liche sind Menschen, oder: nichts, was unsterblich ist, ist ein Mensch; und diese sind also unmittelbare Folgerungen aus dem ersteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrte sind sterblich, nicht in dem untergelegten Urtheile (denn der Begriff der Gelehrten kommt in ihm gar nicht vor), und er kann nur vermittelst eines Zwischenurtheils aus diesem gefolgert werden.

In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel (maior) durch den Verstand. Zweitens subsumire ich ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelst der Urtheilskraft. Endlich bestimme ich mein Erkenntniß durch das Prädicat der Regel (conclusio), mithin a priori durch die Vernunft. Das Verhältniß also, welches der Obersatz als die Regel zwischen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedene Arten der Vernunftschlüsse aus. Sie sind also gerade dreifach, so wie alle Urtheile überhaupt, so fern sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältniß des Erkenntnisses im Ver-

stande ausdrücken, nämlich kategorische oder hypothetische oder disjunctive Vernunftschlüsse.

Wenn, wie mehrentheils geschieht, die Conclusion als ein Urtheil aufgegeben worden, um zu sehen, ob es nicht aus schon gegebenen Urtheilen, durch die nämlich ein ganz anderer Gegenstand gedacht wird, fließe: so suche ich im Verstande die Assertion dieses Schlußsatzes auf, ob sie sich nicht in demselben unter gewissen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine solche Bedingung und läßt sich das 305
Object des Schlußsatzes unter der gegebenen Bedingung subsumiren, so ist dieser aus der Regel, die auch für andere Gegenstände der Erkenntniß gilt, gefolgert. Man sieht daraus, daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche.

C.

Von dem reinen Gebrauche der Vernunft.

Kann man die Vernunft isoliren und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht; oder ist sie ein blos subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heißt, und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln andern, höhern (deren Bedingung die Bedingung der ersteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? Dies ist die Frage, mit der wir uns jetzt nur vorläufig beschäftigen. In der That ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein solcher Grund- 306
satz schreibt den Objecten kein Gesetz vor und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, sie als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist blos ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit,

die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub thue, zu fordern und jener Maxime zugleich objective Gültigkeit zu geben berechtigt wäre. Mit einem Worte, die Frage ist: ob Vernunft an sich, d. i. die reine Vernunft a priori, synthetische Grundsätze und Regeln enthalte, und worin diese Principien bestehen mögen?

Das formale und logische Verfahren derselben in Vernunftschlüssen giebt uns hierüber schon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transscendentale Principium derselben in der synthetischen Erkenntniß durch reine Vernunft beruhen werde.

Erstlich geht der Vernunftschluß nicht auf Anschauungen, um dieselbe unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit seinen Kategorien), sondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch darauf und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile,
307 welche sich zunächst an die Sinne und deren Anschauung wenden, um diesen ihren Gegenstand zu bestimmen. Vernunfteinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser als der Verstandeseinheit wesentlich unterschieden. Daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeschriebener Grundsatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche ohne diese Beziehung auf mögliche Erfahrung aus bloßen Begriffen keine solche synthetische Einheit hätte gebieten können.

Zweitens sucht die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußsatzes), und der Vernunftschluß ist selbst nichts anders als ein Urtheil vermittelst der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelst eines Prosyllogismus) gesucht werden muß, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.

Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Principium der reinen Vernunft werden, als dadurch daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter
308 Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).

Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar *synthetisch*; denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müssen aus demselben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der reine Verstand nichts weiß, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniß und Synthesis jederzeit bedingt ist. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich statt hat, kann besonders erwogen werden nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden, und muß dadurch Stoff zu manchen synthetischen Sätzen a priori geben.

Die aus diesem obersten Princip der reinen Vernunft entspringende Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen *transscendent* sein, d. i. es wird kein ihm adäquater empirischer Gebrauch von demselben jemals gemacht werden können. Er wird sich also von allen Grundsätzen des Verstandes (deren Gebrauch völlig immanent ist, indem sie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben) gänzlich unterscheiden. Ob nun jener Grundsatz, daß sich die Reihe der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt) bis zum Unbedingten erstrecke, seine objective Richtigkeit habe, oder nicht; welche Folgerungen daraus auf den empirischen Verstandesgebrauch fließen, 309
oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objectiv gültigen Vernunftsatz gebe, sondern eine blos logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen der Vollständigkeit derselben zu näheren und dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntniß zu bringen; ob, sage ich, dieses Bedürfniß der Vernunft durch einen Mißverstand für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine solche unbeschränkte Vollständigkeit übereilter Weise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postulirt; was aber auch in diesem Falle für Mißdeutungen und Verblendungen in die Vernunftschlüsse, deren Obersatz aus reiner Vernunft genommen worden (und der vielleicht mehr Petition als Postulat ist), und die von der Erfahrung aufwärts zu ihren Bedingungen steigen, einschleichen mögen: das wird unser Geschäfte in der transscendentalen Dialektik sein, welche wir jetzt aus ihren Quellen, die tief in der menschlichen Vernunft verborgen sind, entwickeln wollen. Wir werden sie in zwei Hauptstücke theilen, deren *erstes* von den *transscendenten Begriffen* der reinen Vernunft, das *zweite* von transscendenten und *dialektischen Vernunftschlüssen* derselben handeln soll.

310

Der
Transscendentalen Dialektik

Erstes Buch.

Von den Begriffen der reinen Vernunft.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandtniß haben mag: so sind sie doch nicht blos reflectirte, sondern geschlossene Begriffe. Verstandesbegriffe werden auch a priori vor der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht, aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so fern sie nothwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtsein gehören sollen. Durch sie allein wird Erkenntniß und Bestimmung eines Gegenstandes möglich. Sie geben also zuerst Stoff zum Schließen, und vor ihnen gehen keine Begriffe a priori von Gegenständen vorher, aus denen sie könnten geschlossen werden. Dagegen gründet sich ihre objective Realität doch lediglich darauf, daß, weil sie die intellectuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muß gezeigt werden können.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt schon vorläufig: daß er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er eine Erkenntniß betrifft, von der jede empirische nur ein Theil ist (viel-
311 leicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis), bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig ist. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen). Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: Etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt und wornach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzt und abmißt, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe dessen ungeachtet objective Gültigkeit, so können sie conceptus ratiocinati (richtig geschlossene Begriffe) heißen; wo nicht, so sind sie wenigstens durch einen Schein des Schließens erschlichen und mögen conceptus ratiocinantes (vernünftelnde Begriffe) genannt werden. Da dieses aber allererst in dem Hauptstücke von den dialektischen Schlüssen

der reinen Vernunft ausgemacht werden kann, so können wir darauf noch nicht Rücksicht nehmen, sondern werden vorläufig, so wie wir die reine Verstandesbegriffe Kategorien nannten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und sie transscendentale Ideen nennen, diese Benennung aber jetzt erläutern und rechtfertigen.

Des
Ersten Buchs der transscendentalen Dialektik

312

Erster Abschnitt.

Von den Ideen überhaupt.

Bei dem großen Reichthum unserer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpaßt, und in dessen Ermangelung er weder andern, noch sogar sich selbst recht verständlich werden kann. Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es rathsam, sich in einer todten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff sammt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde; und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit seiner Urheber auch etwas schwankend geworden wäre, so ist es doch besser, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu befestigen (sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieselbe im Sinne gehabt habe), als sein Geschäfte nur dadurch zu verderben, daß man sich unverständlich machte.

Um deswillen wenn sich etwa zu einem gewissen Begriffe nur ein einziges Wort vorfände, das in schon eingeführter Bedeutung diesem Begriffe genau anpaßt, dessen Unterscheidung von andern verwandten Be- 313
griffen von großer Wichtigkeit ist, so ist es rathsam, damit nicht verschwenderisch umzugehen, oder es blos zur Abwechselung synonymisch statt anderer zu gebrauchen, sondern ihm seine eigenthümliche Bedeutung sorgfältig aufzubehalten; weil es sonst leichtlich geschieht, daß, nachdem der Ausdruck die Aufmerksamkeit nicht besonders beschäftigt, sondern sich unter dem Haufen anderer von sehr abweichender Bedeutung verliert, auch der Gedanke verloren gehe, den er allein hätte aufbehalten können.

Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen

entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst und nicht blos Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien. Nach seiner Meinung flossen sie aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zu Theil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alte, jetzt sehr verdunkelte Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heißt) zurückrufen muß. Ich will mich hier in keine litterarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der er-
314 habene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte.

Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als blos Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirngespinste sind.

Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist*), d. i.
315 auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft sind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnißquell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel

*) Er dehnte seinen Begriff freilich auch auf speculative Erkenntnisse aus, wenn sie nur rein und völlig a priori gegeben waren, sogar über die Mathematik, ob diese gleich ihren Gegenstand nirgend anders als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kann ich ihm nun nicht folgen, so wenig als in der mystischen Deduction dieser Ideen oder den Übertreibungen, dadurch er sie gleichsam hypostasirte; wiewohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist.

brauchbares zweideutiges Unding machen. Dagegen wird ein jeder inne, daß, wenn ihm jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original blos in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht und es blos darnach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle mögliche Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele (Beweise der Thunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heischt), aber nicht als Urbilder Dienste thun. Daß niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweiset gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urtheil über den moralischen Werth oder Unwerth nur vermittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde, so weit auch die ihrem Grade nach nicht zu bestimmende Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.

Die Platonische Republik ist als ein vermeintlich auffallendes 316
Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es lächerlich, daß der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde besser thun, diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe läßt) durch neue Bemühungen in Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit als unnütz bei Seite zu stellen. Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht blos im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahiren muß, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der ächten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren statt nicht rohe Begriffe, eben darum weil 317

sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten. Je übereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen werden, und da ist es denn ganz vernünftig (wie Plato behauptet), daß bei einer vollkommenen Anordnung derselben gar keine dergleichen nöthig sein würden. Ob nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Gränze übersteigen kann.

Aber nicht blos in demjenigen, wobei die menschliche Vernunft wahrhafte Causalität zeigt und wo Ideen wirkende Ursachen (der Handlungen und ihrer Gegenstände) werden, nämlich im Sittlichen, sondern auch in Ansehung der Natur selbst sieht Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermutlich also auch die ganze Naturordnung)
318 zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich seien: daß zwar kein einzelnes Geschöpf unter den einzelnen Bedingungen seines Daseins mit der Idee des Vollkommensten seiner Art congruire (so wenig wie der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt), daß gleichwohl jene Ideen im höchsten Verstande einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt und die ursprüngliche Ursachen der Dinge sind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat sei. Wenn man das Übertriebene des Ausdrucks absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen, hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient, in Ansehung desjenigen aber, was die Principien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigenthümliches Verdienst, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empirische Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit als Principien eben durch sie hat auf-

gehoben werden sollen. Denn in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, 319
von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird.

Statt aller dieser Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der That die eigenthümliche Würde der Philosophie ausmacht, beschäftigen wir uns jetzt mit einer nicht so glänzenden, aber doch auch nicht verdienstlosen Arbeit, nämlich: den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden und die jenes Bauwerk unsicher machen. Der transscendentale Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Principien und Ideen sind es also, welche genau zu kennen uns jetzt obliegt, um den Einfluß der reinen Vernunft und den Werth derselben gehörig bestimmen und schätzen zu können. Doch ehe ich diese vorläufige Einleitung bei Seite lege, ersuche ich diejenige, denen Philosophie am Herzen liegt (welches mehr gesagt ist, als man gemeiniglich antrifft), wenn sie sich durch dieses und das Nachfolgende überzeugt finden sollten, den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrige Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerathe und die Wissenschaft dabei einbüße. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorstellungsart gehörig angemessen sind, ohne daß wir nöthig haben, in das Eigenthum einer an- 320
deren einzugreifen. Hier ist eine Stufenleiter derselben. Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio), eine objective Perception ist Erkenntniß (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der Ver-

nunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal Notion (Verstandesbegriff) zu nennen.

321

Des

Ersten Buchs der transscendentalen Dialektik

Zweiter Abschnitt.

Von den transscendentalen Ideen.

Die transscendentale Analytik gab uns ein Beispiel, wie die bloße logische Form unserer Erkenntniß den Ursprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenstände vorstellen, oder vielmehr die synthetische Einheit anzeigen, welche allein eine empirische Erkenntniß von Gegenständen möglich macht. Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt) brachte Kategorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben so können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen nach Maßgebung der Kategorien anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe oder transscendentale Ideen nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesammten Erfahrung nach Principien bestimmen werden.

Die Function der Vernunft bei ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst
322 ist ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. Den Satz: Caius ist sterblich, könnte ich auch blos durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Assertion überhaupt) dieses Urtheils gegeben wird (d. i. hier den Begriff des Menschen); und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen (alle Menschen sind sterblich), subsumirt habe: so bestimme ich darnach die Erkenntniß meines Gegenstandes (Caius ist sterblich).

Demnach restringiren wir in der Conclusion eines Vernunftschlusses ein Prädicat auf einen gewissen Gegenstand, nachdem wir es vorher in dem Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung

gedacht haben. Diese vollendete Größe des Umfanges in Beziehung auf eine solche Bedingung heißt die Allgemeinheit (Universalitas). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (Universitas) oder Totalität der Bedingungen. Also ist der transscendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.

So viel Arten des Verhältnisses es nun giebt, die der Verstand ver- 323
mittelst der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also **erstlich** ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subject, **zweitens** der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, **drittens** der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System zu suchen sein.

Es giebt nämlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prosyllogismen zum Unbedingten fortschreitet: die eine zum Subject, welches selbst nicht mehr Prädicat ist, die andre zur Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden. Daher sind die reine Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes wo möglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, nothwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens diesen transscendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch in concreto fehlen und sie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht wird.

Indem wir aber hier von der Totalität der Bedingungen und dem 324
Unbedingten als dem gemeinschaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, so stoßen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren und gleichwohl nach einer ihm durch langen Mißbrauch anhängenden Zweideutigkeit nicht sicher brauchen können. Das Wort **absolut** ist eines von den wenigen Wörtern, die in ihrer uranfänglichen Bedeutung einem Begriffe angemessen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort

eben derselben Sprache genau anpaßt, und dessen Verlust oder, welches eben so viel ist, sein schwankender Gebrauch daher auch den Verlust des Begriffs selbst nach sich ziehen muß und zwar eines Begriffs, der, weil er die Vernunft gar sehr beschäftigt, ohne großen Nachtheil aller transscendentalen Beurtheilungen nicht entbehrt werden kann. Das Wort absolut wird jetzt öfters gebraucht, um blos anzuzeigen: daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte. In dieser Bedeutung würde absolut möglich das bedeuten, was an sich selbst (interne) möglich ist, welches in der Tat das wenigste ist, was man von einem Gegenstande sagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist (z. B. die absolute Herrschaft); und absolut möglich würde in dieser Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Absicht, in aller Beziehung möglich ist, welches wiederum das meiste ist, was ich über die
325 Möglichkeit eines Dinges sagen kann. Nun treffen zwar diese Bedeutungen mannigmal zusammen. So ist z. E., was innerlich unmöglich ist, auch in aller Beziehung, mithin absolut unmöglich. Aber in den meisten Fällen sind sie unendlich weit auseinander, und ich kann auf keine Weise schließen, daß, weil etwas an sich selbst möglich ist, es darum auch in aller Beziehung, mithin absolut möglich sei. Ja von der absoluten Nothwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, daß sie keineswegs in allen Fällen von der innern abhänge und also mit dieser nicht als gleichbedeutend angesehen werden müsse. Dessen Gegentheil innerlich unmöglich ist, dessen Gegentheil ist freilich auch in aller Absicht unmöglich, mithin ist es selbst absolut nothwendig; aber ich kann nicht umgekehrt schließen: was absolut nothwendig ist, dessen Gegentheil ist innerlich unmöglich, d. i. die absolute Nothwendigkeit der Dinge ist eine innere Nothwendigkeit; denn diese innere Nothwendigkeit ist in gewissen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindesten Begriff verbinden können: dagegen der von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz besondere Bestimmungen bei sich führt. Weil nun der Verlust eines Begriffs von großer Anwendung in der speculativen Weltweisheit dem Philosophen niemals gleichgültig sein kann, so hoffe ich, es werde ihm die Bestimmung und sorgfältige Aufbewahrung des Ausdrucks, an dem der Begriff hängt, auch nicht gleichgültig sein.

326 In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Worts absolut bedienen und es dem blos comparativ oder in besonderer Rücksicht

Gültigen entgegensetzen; denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringirt, jenes aber gilt ohne Restriction.

Nun geht der transscendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen und endigt niemals als bei dem schlechthin, d. i. in jeder Beziehung Unbedingten. Denn die reine Vernunft überläßt alles dem Verstande, der sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält sich allein die absolute Totalität im Gebrauche der Verstandesbegriffe vor und sucht die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum Schlechthin-Unbedingten hinauszuführen. Man kann daher diese die Vernunfteinheit der Erscheinungen, so wie jene, welche die Kategorie ausdrückt, Verstandeseinheit nennen. So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch und zwar nicht, so fern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält (denn die absolute Totalität der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist), sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat und die darauf hinaus geht, alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein ab- 327
solutes Ganze zusammen zu fassen. Daher ist der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transscendent, indessen daß der von den reinen Verstandesbegriffen seiner Natur nach jederzeit immanent sein muß, indem er sich blos auf mögliche Erfahrung einschränkt.

Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogene reine Vernunftbegriffe transscendentale Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher nothwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transscendent und übersteigen die Gränze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transscendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nennt, so sagt man dem Object nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) sehr viel, dem Subjecte nach aber (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum sehr wenig, weil sie als der Begriff eines Maximum in concreto

niemals congruent kann gegeben werden. Weil nun das letztere im blos
328 speculativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Absicht ist, und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, eben so viel ist, als ob der Begriff ganz und gar verfehlt würde, so heißt es von einem dergleichen Begriffe: er ist nur eine Idee. So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, denn da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung. Dagegen weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil in concreto gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begränzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Gränzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit. Demnach ist die praktische Idee jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig. In ihr hat die reine Vernunft sogar Causalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält, daher kann man von der Weisheit nicht gleichsam geringschätzig sagen: sie ist nur eine Idee, sondern eben darum weil sie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, so muß sie allem Praktischen als ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende Bedingung zur Regel dienen.

329 Ob wir nun gleich von den transscendentalen Vernunftbegriffen sagen müssen: sie sind nur Ideen, so werden wir sie doch keinesweges für überflüssig und nichtig anzusehen haben. Denn wenn schon dadurch kein Object bestimmt werden kann, so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntniß besser und weiter geleitet wird. Zu geschweigen, daß sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Übergang möglich machen und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den speculativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können. Über alles dieses muß man den Aufschluß in dem Verfolg erwarten.

Unserer Absicht gemäß setzen wir aber hier die praktische Ideen bei Seite und betrachten daher die Vernunft nur im speculativen und in diesem noch enger, nämlich nur im transscendentalen Gebrauch. Hier müssen wir

nun denselben Weg einschlagen, den wir oben bei der Deduction der Kategorien nahmen, nämlich die logische Form der Vernunfterkenntniß erwägen und sehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Objecte an sich selbst als synthetisch a priori bestimmt in Ansehung einer oder der andern Function der Vernunft anzusehen.

Vernunft, als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkennt- 330
niß betrachtet, ist das Vermögen zu schließen, d. i. mittelbar (durch die Subsumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urtheilen. Das gegebene Urtheil ist die allgemeine Regel (Obersatz, Maior). Die Subsumtion der Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel ist der Untersatz (Minor). Das wirkliche Urtheil, welches die Assertion der Regel in dem subsumirten Falle aussagt, ist der Schlußsatz (Conclusio). Die Regel nämlich sagt etwas allgemein unter einer gewissen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel statt. Also wird das, was unter jener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der diese Bedingung bei sich führt) als gültig angesehen. Man sieht leicht, daß die Vernunft durch Verstandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntnisse gelange. Wenn ich zu dem Satze: alle Körper sind veränderlich, nur dadurch gelange, daß ich von dem entferntern Erkenntniß (worin der Begriff des Körpers noch nicht vorkommt, der aber doch davon die Bedingung enthält) anfange: alles Zusammengesetzte ist veränderlich; von diesem zu einem näheren gehe, der unter der Bedingung des ersteren steht: die Körper sind zusammengesetzt; und von diesem allererst zu einem dritten, der nunmehr das entfernte Erkenntniß (veränderlich) mit der vorliegenden verknüpft: folglich sind die Körper veränderlich, so bin ich durch eine Reihe 331
von Bedingungen (Prämissen) zu einer Erkenntniß (Conclusion) gelangt. Nun läßt sich eine jede Reihe, deren Exponent (des kategorischen oder hypothetischen Urtheils) gegeben ist, fortsetzen; mithin führt eben dieselbe Vernunfthandlung zur ratiocinatio polysyllogistica, welches eine Reihe von Schlüssen ist, die entweder auf der Seite der Bedingungen (per prosyllogismos), oder des Bedingten (per episyllogismos) in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden kann.

Man wird aber bald inne, daß die Kette oder Reihe der Prosyllogismen, d. i. der gefolgerten Erkenntnisse auf der Seite der Gründe oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkenntniß, mit andern Worten die

aufsteigende Reihe der Vernunftschlüsse, sich gegen das Vernunftvermögen doch anders verhalten müsse, als die absteigende Reihe, d. i. der Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch Epischllogismen. Denn da im ersteren Falle das Erkenntniß (conclusio) nur als bedingt gegeben ist, so kann man zu demselben vermittelst der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigstens unter der Voraussetzung, daß alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben sind (Totalität in der Reihe der Prämissen), weil nur unter deren Voraussetzung das vorliegende Urtheil a priori möglich ist; dagegen auf der Seite des Bedingten oder der
332 Folgerungen nur eine werdende und nicht schon ganz vorausgesetzte oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird. Daher wenn eine Erkenntniß als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen. Wenn aber eben dieselbe Erkenntniß zugleich als Bedingung anderer Erkenntnisse angesehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in absteigender Linie ausmachen, so kann die Vernunft ganz gleichgültig sein, wie weit dieser Fortgang sich a parte posteriori erstrecke, und ob gar überall Totalität dieser Reihe möglich sei; weil sie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Conclusion nicht bedarf, indem diese durch ihre Gründe a parte priori schon hinreichend bestimmt und gesichert ist. Es mag nun sein, daß auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämissen ein Erstes habe als oberste Bedingung, oder nicht und also a parte priori ohne Gränzen sei, so muß sie doch Totalität der Bedingung enthalten, gesetzt daß wir niemals dahin gelangen könnten, sie zu fassen; und die ganze Reihe muß unbedingt wahr sein, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Dieses ist eine Forderung der Vernunft, die ihr Erkenntniß als a priori bestimmt und als nothwendig ankündigt: entweder an sich selbst, und dann bedarf es keiner Gründe, oder, wenn es abgeleitet ist, als ein Glied einer Reihe von Gründen, die selbst unbedingter Weise wahr ist.

Des
Ersten Buchs der transscendentalen Dialektik
Dritter Abschnitt.

System der transscendentalen Ideen.

Wir haben es hier nicht mit einer logischen Dialektik zu thun, welche von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt und lediglich den falschen Schein in der Form der Vernunftschlüsse aufdeckt, sondern mit einer transscendentalen, welche völlig a priori den Ursprung gewisser Erkenntnisse aus reiner Vernunft und geschlossener Begriffe, deren Gegenstand empirisch gar nicht gegeben werden kann, die also gänzlich außer dem Vermögen des reinen Verstandes liegen, enthalten soll. Wir haben aus der natürlichen Beziehung, die der transscendentale Gebrauch unserer Erkenntniß sowohl in Schlüssen, als Urtheilen auf den logischen haben muß, abgenommen: daß es nur drei Arten von dialektischen Schlüssen geben werde, die sich auf die dreierlei Schlußarten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntnissen gelangen kann, und daß in allen ihr Geschäfte sei, von der bedingten Synthesis, an die der Verstand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzusteigen, die er niemals erreichen kann.

Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können: 1) die Beziehung aufs Subject, 2) die Beziehung auf Objecte und zwar entweder erstlich als Erscheinungen, oder als Gegenstände 334
des Denkens überhaupt. Wenn man diese Untereintheilung mit der oberen verbindet, so ist alles Verhältniß der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff oder Idee machen können, dreifach: 1. das Verhältniß zum Subject, 2. zum Mannigfaltigen des Objects in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.

Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transscendentale Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transscendentale Ideen sich unter drei Classen bringen lassen, davon die **erste** die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjects, die **zweite** die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die **dritte**

die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subject ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen), der Gegenstand der Theologie. Also giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Seelenlehre (psychologia rationalis), zu einer transscendentalen Weltwissenschaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer
335 transscendentalen Gotteserkenntniß (theologia transscendentalis) an die Hand. Der bloße Entwurf sogar zu einer sowohl als der andern dieser Wissenschaften schreibt sich gar nicht von dem Verstande her, selbst wenn er gleich mit dem höchsten logischen Gebrauche der Vernunft, d. i. allen erdenklichen Schlüssen, verbunden wäre, um von einem Gegenstande desselben (Erscheinung) zu allen anderen bis in die entlegenste Glieder der empirischen Synthesis fortzuschreiten, sondern ist lediglich ein reines und ächtes Product oder Problem der reinen Vernunft.

Was unter diesen drei Titeln aller transscendentalen Ideen für modi der reinen Vernunftbegriffe stehen, wird in dem folgenden Hauptstücke vollständig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Kategorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht sich niemals gerade zu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben. Eben so wird sich auch nur in der völligen Ausführung deutlich machen lassen, wie die Vernunft lediglich durch den synthetischen Gebrauch eben derselben Function, deren sie sich zum kategorischen Vernunftschlusse bedient, nothwendiger Weise auf den Begriff der absoluten Einheit des denkenden Subjects kommen müsse, wie das logische Verfahren in hypothetischen die Idee vom Schlechthin-Unbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die bloße Form des disjunctiven Vernunftschlusses den höchsten Vernunft-
336 begriff von einem Wesen aller Wesen nothwendiger Weise nach sich ziehen müsse, ein Gedanke, der beim ersten Anblick äußerst paradox zu sein scheint.

Von diesen transscendentalen Ideen ist eigentlich keine objective Deduction möglich, so wie wir sie von den Kategorien liefern konnten. Denn in der That haben sie keine Beziehung auf irgend ein Object, was ihnen congruent gegeben werden könnte, eben darum weil sie nur Ideen sind. Aber eine subjective Ableitung derselben aus der Natur unserer Ver-

nunft konnten wir unternehmen, und die ist im gegenwärtigen Hauptstücke auch geleistet worden.

Man sieht leicht, daß die reine Vernunft nichts anders zur Absicht habe, als die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen (es sei der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Concurrenz) und daß sie mit der absoluten Vollständigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu schaffen habe. Denn nur allein jener bedarf sie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszusetzen und sie dadurch dem Verstande a priori zu geben. Ist aber eine vollständig (und unbedingt) gegebene Bedingung einmal da, so bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Ansehung der Fortsetzung der Reihe; denn der Verstand thut jeden Schritt abwärts von der Bedingung zum Bedingten von selber. Auf solche Weise dienen die transscendentale Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Ansehung des Hinabgehens zum Bedingten aber giebt es 337
zwar einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsere Vernunft von den Verstandesgesetzen macht, aber gar keinen transscendentalen; und wenn wir uns von der absoluten Totalität einer solchen Synthesis (des progressus) eine Idee machen, z. B. von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen, so ist dieses ein Gedankending (ens rationis), welches nur willkürlich gedacht und nicht durch die Vernunft nothwendig vorausgesetzt wird. Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität seiner Bedingungen, aber nicht seiner Folgen vorausgesetzt. Folglich ist ein solcher Begriff keine transscendentale Idee, mit der wir es doch hier lediglich zu thun haben.

Zuletzt wird man auch gewahr, daß unter den transscendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft vermittelst ihrer alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe. Von der Erkenntniß seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntniß und vermittelst dieser zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natürlicher Fortschritt, daß er dem logischen Fortgange der Vernunft von den Prämissen zum Schlußsatze ähnlich scheint. Ob nun hier wirklich eine Verwandtschaft von der Art, als zwischen dem logischen und transscendentalen Verfahren in geheim zum Grunde liege, ist auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieser Untersuchungen allererst erwarten muß. Wir haben vorläufig unsern Zweck schon erreicht, 338
da wir die transscendentale Begriffe der Vernunft, die sich sonst gewöhn-

lich in der Theorie der Philosophen unter andere mischen, ohne daß diese sie einmal von Verstandesbegriffen gehörig unterscheiden, aus dieser zweideutigen Lage haben herausziehen, ihren Ursprung und dadurch zugleich ihre bestimmte Zahl, über die es gar keine mehr geben kann, angeben und sie in einem systematischen Zusammenhange haben vorstellen können, wodurch ein besonderes Feld für die reine Vernunft abgesteckt und eingeschränkt wird.

Der
Transscendentalen Dialektik
Zweites Buch.

Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft.

Man kann sagen: der Gegenstand einer bloßen transscendentalen Idee sei etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden. Denn in der That ist auch von einem Gegenstande, der der Forderung der Vernunft adäquat sein soll, kein Verstandesbegriff möglich, d. i. ein solcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und an-
339 schaulich gemacht werden kann. Besser würde man sich doch und mit weniger Gefahr des Mißverständnisses ausdrücken, wenn man sagte, daß wir vom Object, welches einer Idee correspondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematischen Begriff haben können.

Nun beruht wenigstens die transscendentale (subjective) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirische Prämissen enthalten und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objective Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernünftelnde als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie ihrer Veranlassung wegen wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophistications nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen

selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig los werden kann.

Dieser dialektischen Vernunftschlüsse giebt es also nur dreierlei Arten, so vielfach als die Ideen sind, auf die ihre Schlußsätze auslaufen. In dem 340
Vernunftschlusse der **ersten Classe** schließe ich von dem transscendentalen Begriffe des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjects selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe. Diesen dialektischen Schluß werde ich den transscendentalen Paralogismus nennen. Die **zweite** Classe der vernünftelnden Schlüsse ist auf den transscendentalen Begriff der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung überhaupt angelegt; und ich schließe daraus, daß ich von der unbedingten synthetischen Einheit der Reihe auf einer Seite jederzeit einen sich selbst widersprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den Zustand der Vernunft bei diesen dialektischen Schlüssen werde ich die Antinomie der reinen Vernunft nennen. Endlich schließe ich nach der **dritten** Art vernünftelnder Schlüsse von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, so fern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transscendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transscendenten Begriff noch weniger kenne und von dessen unbedingter Nothwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Diesen dialektischen Vernunftschluß werde ich das Ideal der reinen Vernunft nennen.

Des 341
Zweiten Buchs der transscendentalen Dialektik

Erstes Hauptstück.

Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens sein, welcher er wolle. Ein transscendentaler Paralogismus aber hat einen transscendentalen

Grund, der Form nach falsch zu schließen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion bei sich führen.

Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben in der allgemeinen Liste der transscendentalen Begriffe nicht verzeichnet worden und dennoch dazu gezählt werden muß, ohne doch darum jene Tafel im mindesten zu verändern und für mangelhaft zu erklären. Dieses ist der Begriff oder, wenn man lieber will, das Urtheil: Ich denke. Man sieht aber leicht, daß er das Vehikel aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transscendentalen sei und also unter diesen jederzeit mit begriffen werde und daher eben sowohl transscendental sei, aber keinen besonderen Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken als zum Bewußtsein gehörig aufzu-
342 führen. Indessen so rein er auch vom Empirischen (dem Eindrucke der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweierlei Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des innern Sinnes und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper. Demnach bedeutet der Ausdruck: Ich, als ein denkend Wesen, schon den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heißen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und in concreto bestimmt) aus diesem Begriffe Ich, so fern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann.

Die rationale Seelenlehre ist nun wirklich ein Unterfangen von dieser Art, denn wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgend eine besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes, noch unter die Erkenntnißgründe dieser Wissenschaft gemischt würde, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Seelenlehre. Wir haben also schon eine angebliche Wissenschaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut worden und deren Grund oder Ungrund wir hier ganz schicklich und der Natur einer Transscendentalphilosophie gemäß untersuchen können. Man darf sich daran nicht stoßen, daß ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung
343 habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbauet wird, niemals rein, sondern zum Theil auf ein empirisches Principium gegründet sei. Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter als die bloße Apperception: Ich denke, welche sogar alle transscendentale Begriffe

möglich macht, in welchen es heißt: Ich denke die Substanz, die Ursache ꝛc. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniß zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntniß, sondern muß als Erkenntniß des Empirischen überhaupt angesehen werden und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist. Das mindeste Object der Wahrnehmung (z. B. nur Lust oder Unlust), welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewußtseins hinzu käme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln.

Ich denke ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll. Man sieht leicht, daß dieser Gedanke, wenn er auf einen Gegenstand (mich selbst) bezogen werden soll, nichts anders als transscendentale Prädicate desselben enthalten könne, weil das mindeste empirische Prädicat die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung verderben würde.

Wir werden aber hier blos dem Leitfaden der Kategorien zu folgen 344
haben; nur da hier zuerst ein Ding, Ich, als denkend Wesen gegeben worden, so werden wir zwar die obige Ordnung der Kategorien unter einander, wie sie in ihrer Tafel vorgestellt ist, nicht verändern, aber doch hier von der Kategorie der Substanz anfangen, dadurch ein Ding an sich selbst vorgestellt wird, und so ihrer Reihe rückwärts nachgehen. Die Topik der rationalen Seelenlehre, woraus alles übrige, was sie nur enthalten mag, abgeleitet werden muß, ist demnach folgende:

1.
Die Seele ist
Substanz

2.
Ihrer Qualität nach
einfach

3.
Den verschiedenen Zeiten nach,
in welchen sie da ist,
numerisch-identisch, d. i.
Einheit (nicht Vielheit)

4.
Im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume*).

345 Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre lediglich durch die Zusammensetzung, ohne im mindesten ein anderes Principium zu erkennen. Diese Substanz blos als Gegenstand des inneren Sinnes giebt den Begriff der Immaterialität, als einfache Substanz der Incorruptibilität, die Identität derselben als intellectueller Substanz giebt die Personalität, alle diese drei Stücke zusammen die Spiritualität, das Verhältniß zu den Gegenständen im Raume giebt das Commercium mit Körpern; mithin stellt sie die denkende Substanz als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. sie als Seele (anima) und als den Grund der Animalität, vor; diese, durch die Spiritualität eingeschränkt, Immortalität.

Hierauf beziehen sich nun vier Paralogismen einer transscendentalen Seelenlehre, welche fälschlich für eine Wissenschaft der reinen Vernunft von der Natur unseres denkenden Wesens gehalten wird. Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für
346 sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Cirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen; eine Un-

*) Der Leser, der aus diesen Ausdrücken in ihrer transscendentalen Abgezogenheit nicht so leicht den psychologischen Sinn derselben und warum das letztere Attribut der Seele zur Kategorie der Existenz gehöre, errathen wird, wird sie in dem folgenden hinreichend erklärt und gerechtfertigt finden. Übrigens habe ich wegen der lateinischen Ausdrücke, die statt der gleichbedeutenden deutschen wider den Geschmack der guten Schreibart eingeflossen sind, sowohl bei diesem Abschnitte, als auch in Ansehung des ganzen Werks zur Entschuldigung anzuführen, daß ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeste Unverständlichkeit erschweren wollen.

bequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Object unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntniß genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke.

Es muß aber gleich anfangs befremdlich scheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke und die mithin blos eine Beschaffenheit meines Subjects ist, zugleich für alles, was denkt, gültig sein solle, und daß wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urtheil zu gründen uns anmaßen können, nämlich daß alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewußtseins es an mir aussagt. Die Ursache aber hievon liegt darin, daß wir den Dingen a priori alle die Eigenschaften nothwendig beilegen müssen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken. Nun kann ich von einem denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern blos durch das Selbstbewußtsein die mindeste Vorstellung haben. Also sind dergleichen Gegenstände nichts weiter, als die Übertragung dieses meines Bewußtseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden. Der Satz: Ich denke, wird aber hiebei nur problematisch genommen, nicht so fern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag (das Cartesianische cogito; ergo sum), sondern seiner bloßen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subject desselben (es mag dergleichen nun existiren oder nicht) fließen mögen. 347

Läge unserer reinen Vernunfterkenntniß von denkenden Wesen überhaupt mehr als das cogito zum Grunde; würden wir die Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfende Naturgesetze des denkenden Selbst auch zu Hülfe nehmen: so würde eine empirische Psychologie entspringen, welche eine Art der Physiologie des inneren Sinnes sein würde und vielleicht die Erscheinungen desselben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, solche Eigenschaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Einfachen) zu eröffnen, noch von denkenden Wesen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodiktisch zu lehren; sie wäre also keine rationale Psychologie.

Da nun der Satz: Ich denke (problematisch genommen), die Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt enthält und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet, so ist klar, daß die Schlüsse aus demselben einen blos 348

transscendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Beimischung der Erfahrung ausschlägt, und von dessen Fortgang wir nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns schon zum voraus keinen vortheilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn also durch alle Prädicamente der reinen Seelenlehre mit einem kritischen Auge verfolgen.

Erster Paralogism, der Substantialität.

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist **Substanz.**

Ich, als ein denkend Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), **Substanz.**

Kritik des ersten Paralogism der reinen Psychologie.

Wir haben in dem analytischen Theile der transscendentalen Logik gezeigt: daß reine Kategorien (und unter diesen auch die der Substanz) an sich selbst gar keine objective Bedeutung haben, wo ihnen nicht eine An-
349 schauung unterlegt ist, auf deren Mannigfaltiges sie als Functionen der synthetischen Einheit angewandt werden können. Ohne das sind sie lediglich Functionen eines Urtheils ohne Inhalt. Von jedem Dinge überhaupt kann ich sagen, es sei Substanz, so fern ich es von bloßen Prädicaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide. Nun ist in allem unserem Denken das Ich das Subject, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhäriren, und dieses Ich kann nicht als die Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden. Also muß jedermann sich selbst nothwendiger Weise als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen.

Was soll ich aber nun von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch machen? Daß ich als ein denkend Wesen für mich selbst fortdaure, natürlicher Weise weder entstehe noch vergehe, das kann ich daraus keinesweges schließen, und dazu allein kann mir doch der Begriff der Substantialität meines denkenden Subjects nutzen, ohne welches ich ihn gar wohl entbehren könnte.

Es fehlt so viel, daß man diese Eigenschaften aus der bloßen, reinen Kategorie einer Substanz schließen könnte, daß wir vielmehr die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstandes aus der Erfahrung zum Grunde legen müssen, wenn wir auf ihn den empirisch brauchbaren Begriff von einer Substanz anwenden wollen. Nun haben wir aber bei unserem Satze keine Erfahrung zum Grunde gelegt, sonder lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, die alles Denken auf das Ich als das gemeinschaftliche 350
Subject hat, dem es inhärirt, geschlossen. Wir würden auch, wenn wir es gleich darauf anlegten, durch keine sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit darthun können. Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahrnehmen, daß diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, daß es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.

Hieraus folgt: daß der erste Vernunftschluß der transscendentalen Psychologie uns nur eine vermeintliche neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subject des Denkens für die Erkenntniß des realen Subjects der Inhärenz ausgibt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntniß haben, noch haben können, weil das Bewußtsein das einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Wahrnehmungen als dem transscendentalen Subjecte müssen angetroffen werden, und wir außer dieser logischen Bedeutung des Ich keine Kenntniß von dem Subjecte an sich selbst haben, was diesem so wie allen Gedanken als Substratum zum Grunde liegt. Indessen kann man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet, daß dieser unser Begriff nicht im mindesten weiter führe, oder irgend eine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnden Seelen- 351
lehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen lehren könne, daß er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne.

Zweiter Paralogism, der Simplicität.

Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist **einfach**.

Nun ist die Seele oder das denkende Ich ein solches:

Also ꝛc.

Kritik des zweiten Paralogisms der transscendentalen Psychologie.

Dies ist der Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre, nicht etwa blos ein sophistisches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünstelt, um seinen Behauptungen einen flüchtigen Schein zu geben, sondern ein Schluß, der sogar die schärfste Prüfung und die größte Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint. Hier ist er.

Eine jede zusammengesetzte Substanz ist ein Aggregat vieler, und die Handlung eines Zusammengesetzten oder das, was ihm als einem solchen inhärirt, ist ein Aggregat vieler Handlungen oder Accidenzen, welche unter der Menge der Subsstanzen vertheilt sind. Nun ist zwar eine
352 Wirkung, die aus der Concurrenz vieler handelnden Subsstanzen entspringt, möglich, wenn diese Wirkung blos äußerlich ist (wie z. B. die Bewegung eines Körpers die vereinigte Bewegung aller seiner Theile ist). Allein mit Gedanken, als innerlich zu einem denkenden Wesen gehörigen Accidenzen, ist es anders beschaffen. Denn setzet, das Zusammengesetzte dächte: so würde ein jeder Theil desselben einen Theil des Gedanken, alle aber zusammengenommen allererst den ganzen Gedanken enthalten. Nun ist dieses aber widersprechend. Denn weil die Vorstellungen, die unter verschiedenen Wesen vertheilt sind, (z. B. die einzelne Wörter eines Verses) niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen: so kann der Gedanke nicht einem Zusammengesetzten als einem solchen inhäriren. Er ist also nur in einer Subsstanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechterdings einfach ist*).

Der so genannte nervus probandi dieses Arguments liegt in dem Satze: daß viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjects enthalten sein müssen, um einen Gedanken auszumachen. Diesen Satz aber kann niemand aus Begriffen beweisen. Denn wie wollte er
353 es wohl anfangen, um dieses zu leisten? Der Satz: Ein Gedanke kann nur die Wirkung der absoluten Einheit des denkenden Wesens sein, kann nicht als analytisch behandelt werden. Denn die Einheit des Gedanken, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist collectiv und kann sich den bloßen Be-

*) Es ist sehr leicht, diesem Beweise die gewöhnliche schulgerechte Abgemessenheit der Einkleidung zu geben. Allein es ist zu meinem Zwecke schon hinreichend, den bloßen Beweisgrund allenfalls auf populäre Art vor Augen zu legen.

griffen nach eben sowohl auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehen (wie die Bewegung eines Körpers die zusammengesetzte Bewegung aller Theile desselben ist), als auf die absolute Einheit des Subjects. Nach der Regel der Identität kann also die Nothwendigkeit der Voraussetzung einer einfachen Substanz bei einem zusammengesetzten Gedanken nicht eingesehen werden. Daß aber eben derselbe Satz synthetisch und völlig a priori aus lauter Begriffen erkannt werden solle, das wird sich niemand zu verantworten getrauen, der den Grund der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori, so wie wir ihn oben dargelegt haben, einsieht.

Nun ist es aber auch unmöglich, diese nothwendige Einheit des Subjects als die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Gedankens aus der Erfahrung abzuleiten. Denn diese giebt keine Nothwendigkeit zu erkennen, geschweige daß der Begriff der absoluten Einheit weit über ihre Sphäre ist. Woher nehmen wir denn diesen Satz, worauf sich der ganze psychologische Vernunftschluß stützt?

Es ist offenbar: daß, wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen und also dem Objecte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Subject unterschieben müsse (welches in keiner anderen Art der Nachforschung der Fall ist), und daß wir nur 354
darum absolute Einheit des Subjects zu einem Gedanken erfordern, weil sonst nicht gesagt werden könnte: Ich denke (das Mannigfaltige in einer Vorstellung). Denn obgleich das Ganze des Gedanken getheilt und unter viele Subjecte vertheilt werden könnte, so kann doch das subjective Ich nicht getheilt und vertheilt werden, und dieses setzen wir doch bei allem Denken voraus.

Also bleibt eben so hier, wie in dem vorigen Paralogism der formale Satz der Apperception: Ich *denke*, der ganze Grund, auf welchen die rationale Psychologie die Erweiterung ihrer Erkenntnisse wagt, welcher Satz zwar freilich keine Erfahrung ist, sondern die Form der Apperception, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht, gleichwohl aber nur immer in Ansehung einer möglichen Erkenntniß überhaupt als blos *subjektive Bedingung* derselben angesehen werden muß, die wir mit Unrecht zur Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniß der Gegenstände, nämlich zu einem *Begriffe* vom denkenden Wesen überhaupt, machen, weil wir dieses uns nicht vorstellen können, ohne uns selbst mit der Formel unseres Bewußtseins an die Stelle jedes andern intelligenten Wesens zu setzen.

Aber die Einfachheit meiner selbst (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Satze: Ich denke, geschlossen, sondern die erstere liegt schon in jedem Gedanken selbst. Der Satz: Ich bin einfach, muß als
355 ein unmittelbarer Ausdruck der Apperception angesehen werden, so wie der vermeintliche Cartesianische Schluß: cogito, ergo sum, in der That tautologisch ist, indem das cogito (sum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt. Ich bin einfach, bedeutet aber nichts mehr, als daß diese Vorstellung: Ich, nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse, und daß sie absolute (obzwar blos logische) Einheit sei.

Also ist der so berühmte psychologische Beweis lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorstellung, die nur das Verbum in Ansehung einer Person dirigirt, gegründet. Es ist aber offenbar, daß das Subject der Inhärenz durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transscendental bezeichnet werde, ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen oder zu wissen. Es bedeutet ein Etwas überhaupt (transscendentales Subject), dessen Vorstellung allerdings einfach sein muß, eben darum weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiß nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem bloßen Etwas. Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntnis von der Einfachheit des Subjects selbst, denn von dessen Eigenschaften wird gänzlich abstrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck: Ich, (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird.
356 So viel ist gewiß, daß ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjects (Einfachheit) gedenke, aber nicht, daß ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjects erkenne. So wie der Satz: ich bin Substanz, nichts als die reine Kategorie bedeutete, von der ich in concreto keinen Gebrauch (empirischen) machen kann, so ist es mir auch erlaubt zu sagen: Ich bin eine einfache Substanz, d. i. deren Vorstellung niemals eine Synthesis des Mannigfaltigen enthält; aber dieser Begriff oder auch dieser Satz lehrt uns nicht das mindeste in Ansehung meiner selbst als eines Gegenstandes der Erfahrung, weil der Begriff der Substanz selbst nur als Funktion der Synthesis, ohne unterlegte Anschauung, mithin ohne Object gebraucht wird und nur von der Bedingung unserer Erkenntniß, aber nicht von irgend einem anzugebenden Gegenstande gilt. Wir wollen über die vermeintliche Brauchbarkeit dieses Satzes einen Versuch anstellen.

Jedermann muß gestehen, daß die Behauptung von der einfachen Natur der Seele nur so fern von einigem Werthe sei, als ich dadurch dieses Subject von aller Materie unterscheiden und sie folglich von der Hinfälligkeit ausnehmen kann, der diese jederzeit unterworfen ist. Auf diesen Gebrauch ist obiger Satz auch ganz eigentlich angelegt, daher er auch mehrentheils so ausgedrückt wird: die Seele ist nicht körperlich. Wenn ich nun zeigen kann, daß, ob man gleich diesem Cardinalsatze der rationalen 357
Seelenlehre in der reinen Bedeutung eines bloßen Vernunfturtheils (aus reinen Kategorien) alle objective Gültigkeit einräumt (alles, was denkt, ist einfache Substanz), dennoch nicht der mindeste Gebrauch von diesem Satze in Ansehung der Ungleichartigkeit oder Verwandtschaft derselben mit der Materie gemacht werden könne: so wird dieses eben so viel sein, als ob ich diese vermeintliche psychologische Einsicht in das Feld bloßer Ideen verwiesen hätte, denen es an Realität des objectiven Gebrauchs mangelt.

Wir haben in der transscendentalen Ästhetik unläugbar bewiesen, daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind. Diesem gemäß können wir mit Recht sagen, daß unser denkendes Subject nicht körperlich sei, das heißt, daß, da es als Gegenstand des inneren Sinnes von uns vorgestellt wird, es, in so fern als es denkt, kein Gegenstand äußerer Sinne, d. i. keine Erscheinung im Raume, sein könne. Dieses will nun so viel sagen: es können uns niemals unter äußeren Erscheinungen denkende Wesen *als solche* vorkommen, oder: wir können ihre Gedanken, ihr Bewußtsein, ihre Begierden ꝛc. nicht äußerlich anschauen; denn dieses gehört alles vor den innern Sinn. In der That scheint dieses Argument auch das natürliche und populäre, worauf selbst der gemeinste Verstand von jeher gefallen zu sein scheint und dadurch 358
schon sehr früh Seelen als von den Körpern ganz unterschiedene Wesen zu betrachten angefangen hat.

Ob nun aber gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Bewegung, kurz alles, was uns äußere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschließung sind oder solche enthalten werden, als die überall keine Gegenstände äußerer Anschauung sind, so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so afficirt, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt ꝛc. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser als transscendentaler Gegenstand) be-

trachtet, könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch afficirt wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen ꝛc., sondern blos vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen, so fern wir von dergleichen (uns übrigens unbekannten) Objecten afficirt werden. Diese Ausdrücke aber geben gar nicht zu erkennen, was für ein Gegenstand es sei, sondern nur, daß ihm als einem solchen, der ohne Beziehung auf äußere
359 Sinne an sich selbst betrachtet wird, diese Prädicate äußerer Erscheinungen nicht beigelegt werden können. Allein die Prädicate des innern Sinnes, Vorstellungen und Denken, widersprechen ihm nicht. Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menschliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) blos als Erscheinung betrachtet, in Ansehung des Substrati derselben gar nicht hinreichend unterschieden.

Wäre Materie ein Ding an sich selbst, so würde sie als ein zusammengesetztes Wesen von der Seele als einem einfachen sich ganz und gar unterscheiden. Nun ist sie aber blos äußere Erscheinung, deren Substratum durch gar keine anzugebende Prädicate erkannt wird; mithin kann ich von diesem wohl annehmen, daß es an sich einfach sei, ob es zwar in der Art, wie es unsere Sinne afficirt, in uns die Anschauung des Ausgedehnten und mithin Zusammengesetzten hervorbringt, und daß also der Substanz, der in Ansehung unseres äußeren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewußtsein vorgestellt werden können. Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer andern zugleich ein denkend Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heißen, daß Menschen
360 denken, d. i. eben dasselbe, was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subject sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt.

Aber ohne dergleichen Hypothesen zu erlauben, kann man allgemein bemerken, daß, wenn ich unter Seele ein denkend Wesen an sich selbst verstehe, die Frage an sich schon unschicklich sei: ob sie nämlich mit der Materie

(die gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellungen in uns ist) von gleicher Art sei, oder nicht; denn das versteht sich schon von selbst, daß ein Ding an sich selbst von anderer Natur sei, als die Bestimmungen, die blos seinen Zustand ausmachen.

Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligibelen, welches der äußeren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt: so können wir, weil wir vom letzteren gar nichts wissen, auch nicht sagen, daß die Seele sich von diesem irgend worin innerlich unterscheide.

So ist demnach das einfache Bewußtsein keine Kenntniß der einfachen Natur unseres Subjects, in so fern als dieses dadurch von der Materie als einem zusammengesetzten Wesen unterschieden werden soll.

Wenn dieser Begriff aber dazu nicht taugt, in dem einzigen Falle, da er brauchbar ist, nämlich in der Vergleichung meiner selbst mit Gegenständen äußerer Erfahrung, das Eigenthümliche und Unterscheidende seiner Natur zu bestimmen, so mag man immer zu wissen vorgeben: das 361
denkende Ich, die Seele (ein Name für den transscendentalen Gegenstand des inneren Sinnes), sei einfach; dieser Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenstände sich erstreckenden Gebrauch und kann daher unsere Erkenntniß nicht im mindesten erweitern.

So fällt demnach die ganze rationale Psychologie mit ihrer Hauptstütze, und wir können so wenig hier wie sonst jemals hoffen, durch bloße Begriffe (noch weniger aber durch die bloße subjective Form aller unserer Begriffe, das Bewußtsein) ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung Einsichten auszubreiten, zumal da selbst der Fundamentalbegriff *einer einfachen Natur* von der Art ist, daß er überall in keiner Erfahrung angetroffen werden kann, und es mithin gar keinen Weg giebt, zu demselben als einem objectiv gültigen Begriffe zu gelangen.

Dritter Paralogism, der Personalität.

Was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist so fern eine *Person*:

Nun ist die Seele ꝛc.

Also ist sie eine Person.

Kritik des dritten Paralogisms der transscendentalen Psychologie.

Wenn ich die numerische Identität eines äußeren Gegenstandes durch
362 Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf als Subject sich alles Übrige als Bestimmung bezieht, Acht haben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt, bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des innern Sinnes, und alle Zeit ist blos die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner successiven Bestimmungen auf das numerisch identische Selbst in aller Zeit, d. i. in der Form der inneren Anschauung meiner selbst. Auf diesen Fuß müßte die Persönlichkeit der Seele nicht einmal als geschlossen, sondern als ein völlig identischer Satz des Selbstbewußtseins in der Zeit angesehen werden, und das ist auch die Ursache, weswegen er a priori gilt. Denn er sagt wirklich nichts mehr als: in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit als zur Einheit meines Selbst gehörig bewußt; und es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in mir als individueller Einheit, oder: ich bin mit numerischer Identität in aller dieser Zeit befindlich.

Die Identität der Person ist also in meinem eigenen Bewußtsein unausbleiblich anzutreffen. Wenn ich mich aber aus dem Gesichtspunkte eines andern (als Gegenstand seiner äußeren Anschauung) betrachte, so erwägt dieser äußere Beobachter *mich* allererst *in der Zeit*, denn in der Apperception ist die *Zeit* eigentlich nur in mir vorgestellt. Er wird also aus dem Ich, welches alle Vorstellungen zu aller Zeit in meinem Bewußt-
363 sein und zwar mit völliger Identität begleitet, ob er es gleich einräumt, doch noch nicht auf die objective Beharrlichkeit meiner selbst schließen. Denn da alsdann die Zeit, in welche der Beobachter mich setzt, nicht diejenige ist, die in meiner eigenen, sondern die in seiner Sinnlichkeit angetroffen wird, so ist die Identität, die mit meinem Bewußtsein nothwendig verbunden ist, nicht darum mit dem seinigen, d. i. mit der äußeren Anschauung meines Subjects, verbunden.

Es ist also die Identität des Bewußtseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects, in welchem unerachtet der logischen Identität des Ich doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität

desselben beizubehalten, obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzutheilen, welches in jedem andern Zustande, selbst der Umwandelung des Subjects, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehalten und so auch dem folgenden überliefern könnte.*)

Wenn gleich der Satz einiger alten Schulen, daß alles fließend 364
und nichts in der Welt beharrlich und bleibend sei, nicht statt finden kann, sobald man Substanzen annimmt, so ist er doch nicht durch die Einheit des Selbstbewußtseins widerlegt. Denn wir selbst können aus unserem Bewußtsein darüber nicht urtheilen, ob wir als Seele beharrlich sind, oder nicht, weil wir zu unserem identischen Selbst nur dasjenige zählen, dessen wir uns bewußt sind, und so allerdings nothwendig urtheilen müssen, daß wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewußt sind, eben dieselbe sind. In dem Standpunkte eines Fremden aber können wir dieses darum noch nicht für gültig erklären, weil, da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung antreffen als nur die Vorstellung Ich, welche sie alle begleitet und verknüpft, so können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein bloßer Gedanke) nicht eben sowohl fließe als die übrige Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden.

Es ist aber merkwürdig, daß die Persönlichkeit und deren Voraus- 365
setzung, die Beharrlichkeit, mithin die Substanzialität der Seele jetzt allererst bewiesen werden muß. Denn könnten wir diese voraussetzen, so würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewußtseins, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewußtseins in einem bleibenden Subject folgen, welches zu der Persönlichkeit schon hinreichend ist, die dadurch, daß ihre Wirkung etwa eine Zeit hindurch unterbrochen wird, selbst nicht sofort aufhört. Aber diese Beharrlichkeit ist uns vor der numerischen Iden-

*) Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung stößt, theilt dieser ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand (wenn man blos auf die Stellen im Raume sieht) mit. Nehmet nun nach der Analogie mit dergleichen Körpern Substanzen an, deren die eine der andern Vorstellungen sammt deren Bewußtsein einflößte, so wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die erste ihren Zustand sammt dessen Bewußtsein der zweiten, diese ihren eigenen Zustand sammt dem der vorigen Substanz der dritten und diese eben so die Zustände aller vorigen sammt ihrem eigenen und deren Bewußtsein mittheilte. Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewußt sein, weil jene zusammt dem Bewußtsein in sie übertragen worden, und dem unerachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein.

tität unserer selbst, die wir aus der identischen Apperception folgeren, durch nichts gegeben, sondern wird daraus allererst gefolgert (und auf diese müßte, wenn es recht zuginge, allererst der Begriff der Substanz folgen, der allein empirisch brauchbar ist). Da nun diese Identität der Person aus der Identität des Ich in dem Bewußtsein aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt, so hat auch oben die Substanzialität der Seele darauf nicht gegründet werden können.

Indessen kann so wie der Begriff der Substanz und des Einfachen, eben so auch der Begriff der Persönlichkeit (so fern er blos transscendental ist, d. i. Einheit des Subjects, das uns übrigens unbekannt ist, in dessen Bestimmungen aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception ist) bleiben, und so fern ist dieser Begriff auch zum praktischen Gebrauche
366 nöthig und hinreichend; aber auf ihn als Erweiterung unserer Selbsterkenntniß durch reine Vernunft, welche uns eine ununterbrochene Fortdauer des Subjects aus dem bloßen Begriffe des identischen Selbst vorspiegelt, können wir nimmermehr Staat machen, da dieser Begriff sich immer um sich selbst herumdreht und uns in Ansehung keiner einzigen Frage, welche auf synthetische Erkenntniß angelegt ist, weiter bringt. Was Materie für ein Ding an sich selbst (transscendentales Object) sei, ist uns zwar gänzlich unbekannt; gleichwohl kann doch die Beharrlichkeit derselben als Erscheinung, dieweil sie als etwas Äußerliches vorgestellt wird, beobachtet werden. Da ich aber, wenn ich das bloße Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein ander Correlatum meiner Vergleichungen habe, als wiederum mich selbst mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewußtseins, so kann ich keine andere als tautologische Beantwortungen auf alle Fragen geben: indem ich nämlich meinen Begriff und dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Object zukommen, unterschiebe und das voraussetze, was man zu wissen verlangte.

Der vierte Paralogism, der Idealität (des äußeren Verhältnisses).

Dasjenige, auf dessen Dasein nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz.
367 Nun sind alle äußere Erscheinungen von der Art, daß ihr Dasein nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie als die Ursache gegebener Wahrnehmungen allein geschlossen werden kann:

Also ist das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft. Diese Ungewißheit nenne ich die Idealität äußerer Erscheinungen, und die Lehre dieser Idealität heißt der Idealism, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne der Dualism genannt wird.

Kritik des vierten Paralogisms der transscendentalen Psychologie.

Zuerst wollen wir die Prämissen der Prüfung unterwerfen. Wir können mit Recht behaupten, daß nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und daß meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer bloßen Wahrnehmung sein könne. Also ist das Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer mir (wenn dieses Wort in intellectueller Bedeutung genommen wird) niemals gerade zu in der Wahrnehmung gegeben, sondern kann nur zu dieser, welche eine Modification des inneren Sinnes ist, als äußere Ursache derselben hinzu gedacht und mithin geschlossen werden. Daher auch Cartesius mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkend Wesen) bin. Es ist nämlich klar, daß, da das Äußere 368
nicht in mir ist, ich es nicht in meiner Apperception, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Bestimmung der Apperception ist, antreffen könne.

Ich kann also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Äußeres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich, oder äußerlich sei, ob also alle sogenannte äußere Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres innern Sinnes seien, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen. Wenigstens ist das Dasein der letzteren nur geschlossen und läuft die Gefahr aller Schlüsse, da hingegen der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird, und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet.

Unter einem Idealisten muß man also nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äußerer Gegenstände der Sinne läugnet, sondern der nur nicht einräumt, daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde,
369 daraus aber schließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können.

Ehe ich nun unseren Paralogismus seinem trüglichen Scheine nach darstelle, muß ich zuvor bemerken, daß man nothwendig einen zweifachen Idealism unterscheiden müsse, den transscendentalen und den empirischen. Ich verstehe aber unter dem transscendentalen Idealism aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesammt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objecte als Dinge an sich selbst sind. Diesem Idealism ist ein transscendentaler Realism entgegengesetzt, der Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht. Der transscendentale Realist stellt sich also äußere Erscheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren, also auch nach reinen Verstandesbegriffen außer uns wären. Dieser transscendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt und, nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, daß, wenn sie äußere sein sollen, sie an sich selbst, auch ohne Sinne, ihre Existenz haben müßten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiß zu machen.

370 Der transscendentale Idealist kann hingegen ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist sein, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen und etwas mehr als die Gewißheit der Vorstellungen in mir, mithin das cogito, ergo sum anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit blos für Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst, der Raum, aber in uns ist.

Für diesen transscendentalen Idealism haben wir uns nun schon im Anfange erklärt. Also fällt bei unserem Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie eben so auf das Zeugniß unseres bloßen Selbstbewußtseins anzunehmen und dadurch für bewiesen zu erklären, wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens. Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewußt; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äußere Gegenstände (die Körper) blos Erscheinungen, mithin auch nichts anders als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existiren eben sowohl äußere 371
Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbstbewußtseins, nur mit dem Unterschiede, daß die Vorstellung meiner selbst als des denkenden Subjects blos auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußern Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände eben so wenig nöthig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes (meiner Gedanken); denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.

Also ist der transscendentale Idealist ein empirischer Realist und gesteht der Materie als Erscheinung eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird. Dagegen kommt der transscendentale Realismus nothwendig in Verlegenheit und sieht sich genöthigt, dem empirischen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenstände äußerer Sinne für etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes und bloße Erscheinungen für selbstständige Wesen ansieht, die sich außer uns befinden; da denn freilich bei unserem besten Bewußtsein unserer Vorstellung von diesen Dingen noch lange nicht gewiß ist, daß, wenn die Vorstellung existirt, auch der ihr correspondirende Gegenstand existire; dahingegen in unserem System diese äußere Dinge, die Materie nämlich, in allen ihren Gestalten und Veränderungen nichts als bloße 372
Erscheinungen, d. i. Vorstellungen in uns, sind, deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewußt werden.

Da nun, so viel ich weiß, alle dem empirischen Idealismus anhängende Psychologen transscendentale Realisten sind, so haben sie freilich ganz consequent verfahren, dem empirischen Idealism große Wichtigkeit

zuzugestehen, als einem von den Problemen, daraus die menschliche Vernunft sich schwerlich zu helfen wisse. Denn in der That, wenn man äußere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen als an sich außer uns befindlichen Dingen in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders als durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letztere in uns, oder außer uns sei. Nun kann man zwar einräumen, daß von unseren äußeren Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande außer uns sein mag, die Ursache sei; aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtsein eben so, wie das Bewußtsein meiner eigenen Gedanken beruht. Der transscendentale Gegenstand ist sowohl in Ansehung der inneren als äußeren An-
373 schauung gleich unbekannt. Von ihm aber ist auch nicht die Rede, sondern von dem empirischen, welcher alsdann ein äußerer heißt, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenstand, wenn er lediglich im Zeitverhältnisse vorgestellt wird; Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen.

Weil indessen der Ausdruck: außer uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existirt, bald was blos zur äußeren Erscheinung gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letzteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage wegen der Realität unserer äußeren Anschauung genommen wird, außer Unsicherheit zu setzen, empirisch äußerliche Gegenstände dadurch von denen, die so im transscendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, daß wir sie gerade zu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen sind.

Raum und Zeit sind zwar Vorstellungen a priori, welche uns als Formen unserer sinnlichen Anschauung beiwohnen, ehe noch ein wirklicher Gegenstand unseren Sinn durch Empfindung bestimmt hat, um ihn unter jenen sinnlichen Verhältnissen vorzustellen. Allein dieses Materielle oder Reale, dieses Etwas, was im Raume angeschaut werden soll, setzt nothwendig Wahrnehmung voraus und kann unabhängig von dieser, welche die Wirklichkeit von Etwas im Raume anzeigt, durch keine Einbildungskraft
374 gedichtet und hervorgebracht werden. Empfindung ist also dasjenige, was

eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet, nachdem sie auf die eine oder die andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird. Ist Empfindung einmal gegeben (welche, wenn sie auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen, angewandt wird, Wahrnehmung heißt), so kann durch die Mannigfaltigkeit derselben mancher Gegenstand in der Einbildung gedichtet werden, der außer der Einbildung im Raume oder der Zeit keine empirische Stelle hat. Dieses ist ungezweifelt gewiß; man mag nun die Empfindungen Lust und Schmerz, oder auch der äußeren Sinne, als Farben, Wärme ꝛc. nehmen, so ist Wahrnehmung dasjenige, wodurch der Stoff, um Gegenstände der sinnlichen Anschauung zu denken, zuerst gegeben werden muß. Diese Wahrnehmung stellt also (damit wir diesmal nur bei äußeren Anschauungen bleiben) etwas Wirkliches im Raume vor. Denn erstlich ist Wahrnehmung die Vorstellung einer Wirklichkeit, so wie Raum die Vorstellung einer bloßen Möglichkeit des Beisammenseins. Zweitens wird diese Wirklichkeit vor dem äußeren Sinn, d. i. im Raume, vorgestellt. Drittens ist der Raum selbst nichts anders als bloße Vorstellung; mithin kann in ihm nur das als wirklich gelten, was in ihm vorgestellt *) wird, und umgekehrt, was in ihm gegeben, d. i. 375
durch Wahrnehmung vorgestellt wird, ist in ihm auch wirklich; denn wäre es in ihm nicht wirklich, d. i. unmittelbar durch empirische Anschauung gegeben, so könnte es auch nicht erdichtet werden, weil man das Reale der Anschauungen gar nicht a priori erdenken kann.

Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und in so fern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d. i. es corresponditr unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich ist der Raum selbst mit allen seinen Erscheinungen als Vorstellungen nur in mir, aber in diesem Raume ist doch gleichwohl das Reale oder der Stoff aller Gegenstände äußerer Anschauung wirklich und unabhängig von aller Er-

*) Man muß diesen paradoxen, aber richtigen Satz wohl merken: daß im Raume nichts sei, als was in ihm vorgestellt wird. Denn der Raum ist selbst nichts anders als Vorstellung; folglich was in ihm ist, muß in der Vorstellung enthalten sein, und im Raume ist gar nichts, außer so fern es in ihm wirklich vorgestellt wird. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muß, daß eine Sache nur in der Vorstellung von ihr existiren könne, der aber hier das Anstößige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, d. i. Vorstellungen, sind.

dichtung gegeben, und es ist auch unmöglich, daß in *diesem Raume* irgend etwas *außer uns* (im transscendentalen Sinne) gegeben werden sollte, weil der Raum selbst außer unserer Sinnlichkeit nichts ist. Also kann der strengste Idealist nicht verlangen, man solle beweisen, daß unse-
376 rer Wahrnehmung der Gegenstand außer uns (in stricter Bedeutung) entspreche. Denn wenn es dergleichen gäbe, so würde es doch nicht als außer uns vorgestellt und angeschauet werden können, weil dieses den Raum voraussetzt, und die Wirklichkeit im Raume als einer bloßen Vorstellung nichts anders als die Wahrnehmung selbst ist. Das Reale äußerer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein.

Aus Wahrnehmungen kann nun entweder durch ein bloßes Spiel der Einbildung, oder auch vermittelst der Erfahrung Erkenntniß der Gegenstände erzeugt werden. Und da können allerdings trügliche Vorstellungen entspringen, denen die Gegenstände nicht entsprechen und wobei die Täuschung bald einem Blendwerke der Einbildung (im Traume), bald einem Fehltritte der Urtheilskraft (beim sogenannten Betruge der Sinne) beizumessen ist. Um nun hierin dem falschen Scheine zu entgehen, verfährt man nach der Regel: *Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich.* Allein diese Täuschung sowohl, als die Verwahrung wider dieselbe trifft eben sowohl den Idealism als den Dualism, indem es dabei nur um die Form der Erfahrung zu thun ist. Den empirischen Idealismus, als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objektiven Realität unserer äußeren Wahrnehmungen, zu widerlegen, ist schon hinreichend: daß äußere Wahrnehmung eine
377 Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise, welcher Raum, ob er zwar an sich nur bloße Form der Vorstellungen ist, dennoch in Ansehung aller äußeren Erscheinungen (die auch nichts anders als bloße Vorstellungen sind) objective Realität hat; imgleichen: daß ohne Wahrnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich seien, unsere äußere Sinne also den datis nach, woraus Erfahrung entspringen kann, ihre wirkliche correspondirende Gegenstände im Raume haben.

Der *dogmatische Idealist* würde derjenige sein, der das Dasein der Materie *läugnet*, der *sceptische*, der sie *bezweifelt*, weil er sie für unerweislich hält. Der erstere kann es nur darum sein, weil er in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widersprüche zu finden glaubt; und mit diesem haben wir es jetzt noch nicht zu thun. Der folgende Abschnitt

von dialektischen Schlüssen, der die Vernunft in ihrem inneren Streite in Ansehung der Begriffe von der Möglichkeit dessen, was in den Zusammenhang der Erfahrung gehört, vorstellt, wird auch dieser Schwierigkeit abhelfen. Der sceptische Idealist aber, der blos den Grund unserer Behauptung ansicht und unsere Überredung von dem Dasein der Materie, die wir auf unmittelbare Wahrnehmung zu gründen glauben, für unzureichend erklärt, ist so fern ein Wohlthäter der menschlichen Vernunft, als er uns nöthigt, selbst bei dem kleinsten Schritte der gemeinen Erfahrung die Augen wohl aufzuthun und, was wir vielleicht nur erschleichen, nicht 378
sogleich als wohlerworben in unseren Besitz aufzunehmen. Der Nutzen, den diese idealistische Einwürfe hier schaffen, fällt jetzt klar in die Augen. Sie treiben uns mit Gewalt dahin, wenn wir uns nicht in unseren gemeinsten Behauptungen verwickeln wollen, alle Wahrnehmungen, sie mögen nun innere oder äußere heißen, blos als ein Bewußtsein dessen, was unserer Sinnlichkeit anhängt, und die äußere Gegenstände derselben nicht für Dinge an sich selbst, sondern nur für Vorstellungen anzusehen, deren wir uns wie jeder anderen Vorstellung unmittelbar bewußt werden können, die aber darum äußere heißen, weil sie demjenigen Sinne anhängen, den wir den äußeren Sinn nennen, dessen Anschauung der Raum ist, der aber doch selbst nichts anders als eine innere Vorstellungsart ist, in welcher sich gewisse Wahrnehmungen mit einander verknüpfen.

Wenn wir äußere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntniß ihrer Wirklichkeit außer uns kommen sollten, indem wir uns blos auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Denn man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigene Bestimmungen. Also nöthigt uns der sceptische Idealism, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, nämlich zu der Idealität aller Erscheinungen, zu ergreifen, welche wir in der transscendentalen Ästhetik unabhängig von diesen Folgen, die wir damals nicht 379
vorausseh konnten, dargethan haben. Frägt man nun, ob denn diesem zu Folge der Dualism allein in der Seelenlehre statt finde, so ist die Antwort: Allerdings! aber nur im empirischen Verstande; d. i. in dem Zusammenhange der Erfahrung ist wirklich Materie als Substanz in der Erscheinung dem äußeren Sinne, so wie das denkende Ich, gleichfalls als Substanz in der Erscheinung, vor dem inneren Sinne gegeben; und nach den Regeln, welche diese Kategorie in den Zusammenhang unserer äußeren

sowohl als inneren Wahrnehmungen zu einer Erfahrung hineinbringt, müssen auch beiderseits Erscheinungen unter sich verknüpft werden. Wollte man aber den Begriff des Dualismus, wie es gewöhnlich geschieht, erweitern und ihn im transscendentalen Verstande nehmen, so hätten weder er, noch der ihm entgegengesetzte Pneumatismus einerseits, oder der Materialismus andererseits nicht den mindesten Grund, indem man alsdann die Bestimmung seiner Begriffe verfehlte und die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst hält. Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume außer mir sind zwar specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das transscendentale Object, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen
380 das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben.

Wenn wir also, wie uns denn die gegenwärtige Kritik augenscheinlich dazu nöthigt, der oben festgesetzten Regel treu bleiben, unsere Fragen nicht weiter zu treiben, als nur so weit mögliche Erfahrung uns das Object derselben an die Hand geben kann: so werden wir es uns nicht einmal einfallen lassen, über die Gegenstände unserer Sinne nach demjenigen, was sie an sich selbst, d. i. ohne alle Beziehung auf die Sinne, sein mögen, Erkundigung anzustellen. Wenn aber der Psycholog Erscheinungen für Dinge an sich selbst nimmt, so mag er als Materialist einzig und allein Materie, oder als Spiritualist blos denkende Wesen (nämlich nach der Form unsers innern Sinnes), oder als Dualist beide als für sich existirende Dinge in seinen Lehrbegriff aufnehmen: so ist er doch immer durch Mißverstand hingehalten über die Art zu vernünfteln, wie dasjenige an sich selbst existiren möge, was doch kein Ding an sich, sondern nur die Erscheinung eines Dinges überhaupt ist.

381

Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre zu Folge diesen Paralogismen.

Wenn wir die Seelenlehre als die Physiologie des inneren Sinnes mit der Körperlehre als einer Physiologie der Gegenstände äußerer

Sinne vergleichen: so finden wir außer dem, daß in beiden vieles empirisch erkannt werden kann, doch diesen merkwürdigen Unterschied, daß in der letzteren Wissenschaft doch vieles a priori aus dem bloßen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens, in der ersteren aber aus dem Begriffe eines denkenden Wesens gar nichts a priori synthetisch erkannt werden kann. Die Ursache ist diese. Obgleich beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äußeren Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes, welches ein den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben, an die Hand giebt: anstatt daß die Zeit, welche die einzige Form unserer innern Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen giebt. Denn in dem, was wir Seele nennen, ist alles im continuirlichen Flusse und nichts Bleibendes außer etwa (wenn man es durchaus will) das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen sie auch scheint ein einfaches Object vorzustellen oder, 382
besser gesagt, zu bezeichnen. Dieses Ich müßte eine Anschauung sein, welche, da sie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgesetzt würde, als Anschauung a priori synthetische Sätze lieferte, wenn es möglich sein sollte, eine reine Vernunfterkenntniß von der Natur eines denkenden Wesens überhaupt zu Stande zu bringen. Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die bloße Form des Bewußtseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, so fern nämlich dazu noch irgend etwas anders in der Anschauung gegeben wird, welches zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreicht. Also fällt die ganze rationale Psychologie als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft, und es bleibt uns nichts übrig, als unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studiren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann.

Ob sie nun aber gleich als erweiternde Erkenntniß keinen Nutzen hat, sondern auch solche aus lauter Paralogismen zusammengesetzt ist, so kann man ihr doch, wenn sie für nichts mehr als eine kritische Behandlung unserer dialektischen Schlüsse und zwar der gemeinen und natürlichen Vernunft gelten soll, einen wichtigen negativen Nutzen nicht absprechen.

383 Wozu haben wir wohl eine blos auf reine Vernunftprincipien gegründete Seelenlehre nöthig? Ohne Zweifel vorzüglich in der Absicht, um unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu sichern. Dieses leistet aber der Vernunftbegriff von unserem denkenden Selbst, den wir gegeben haben. Denn weit gefehlt, daß nach demselben einige Furcht übrig bliebe, daß, wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben werden würde, so wird vielmehr klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben.

Dadurch erkenne ich zwar freilich dieses denkende Selbst seinen Eigenschaften nach nicht besser, noch kann ich seine Beharrlichkeit, ja selbst nicht einmal die Unabhängigkeit seiner Existenz von dem etwanigen transscendentalen Substratum äußerer Erscheinungen einsehen; denn dieses ist mir eben sowohl als jenes unbekannt. Weil es aber gleichwohl möglich ist, daß ich anders woher als aus blos speculativen Gründen Ursache hernähme, eine selbstständige und bei allem möglichen Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen, so ist dadurch schon viel gewonnen, bei dem freien Geständniß meiner eigenen Unwissenheit dennoch die dogmatische Angriffe eines speculativen Gegners abtreiben zu
384 können und ihm zu zeigen, daß er niemals mehr von der Natur meines Subjects wissen könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzusprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten.

Auf diesen transscendentalen Schein unserer psychologischen Begriffe gründen sich dann noch drei dialektische Fragen, welche das eigentliche Ziel der rationalen Psychologie ausmachen und nirgend anders, als durch obige Untersuchungen entschieden werden können, nämlich: 1) von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper, d. i. der Animalität und dem Zustande der Seele im Leben des Menschen; 2) vom Anfange dieser Gemeinschaft, d. i. der Seele in und vor der Geburt des Menschen; 3) dem Ende dieser Gemeinschaft, d. i. der Seele im und nach dem Tode des Menschen (Frage wegen der Unsterblichkeit).

Ich behaupte nun, daß alle Schwierigkeiten, die man bei diesen Fragen vorzufinden glaubt, und mit denen als dogmatischen Einwürfen man sich das Ansehen einer tieferen Einsicht in die Natur der Dinge, als der gemeine Verstand wohl haben kann, zu geben sucht, auf einem bloßen

Blendwerke beruhen, nach welchem man das, was blos in Gedanken existirt, hypostasirt und in eben derselben Qualität als einen wirklichen Gegenstand außerhalb dem denkenden Subjecte annimmt, nämlich Ausdehnung, die nichts als Erscheinung ist, für eine auch ohne unsere Sinnlichkeit subsistirende Eigenschaft äußerer Dinge und Bewegung für deren 385
Wirkung, welche auch außer unseren Sinnen an sich wirklich vorgeht, zu halten. Denn die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele so großes Bedenken erregt, ist nichts anders als eine bloße Form oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes durch diejenige Anschauung, welche man den äußeren Sinn nennt. Es mag also wohl etwas außer uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, correspondirt; aber in derselben Qualität als Erscheinung ist es nicht außer uns, sondern lediglich als ein Gedanke in uns, wiewohl dieser Gedanke durch genannten Sinn es als außer uns befindlich vorstellt. Materie bedeutet also nicht eine von dem Gegenstande des inneren Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen (die uns an sich selbst unbekannt sind), deren Vorstellungen wir äußere nennen in Vergleichung mit denen, die wir zum inneren Sinne zählen, ob sie gleich eben sowohl blos zum denkenden Subjecte, als alle übrige Gedanken gehören, nur daß sie dieses Täuschende an sich haben: daß, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und außer ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschauet werden, nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität außer der Seele gar nicht angetroffen werden kann. Nun ist die Frage nicht mehr von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten 386
und fremdartigen Substanzen außer uns, sondern blos von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unserer äußeren Sinnlichkeit, und wie diese unter einander nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so daß sie in einer Erfahrung zusammenhängen.

So lange wir innere und äußere Erscheinungen als bloße Vorstellungen in der Erfahrung mit einander zusammen halten, so finden wir nichts Widersinnisches und welches die Gemeinschaft beider Art Sinne befremdlich machte. Sobald wir aber die äußere Erscheinungen hypostasiren, sie nicht mehr als Vorstellungen, sondern in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als außer uns für sich bestehende Dinge, ihre

Handlungen aber, die sie als Erscheinungen gegen einander im Verhältniß zeigen, auf unser denkendes Subject beziehen, so haben wir einen Charakter der wirkenden Ursachen außer uns, der sich mit ihren Wirkungen in uns nicht zusammen reimen will, weil jener sich blos auf äußere Sinne, diese aber auf den innern Sinn beziehen, welche, ob sie zwar in einem Subjecte vereinigt, dennoch höchst ungleichartig sind. Da haben wir denn keine andere äußere Wirkungen als Veränderungen des Orts und keine Kräfte als blos Bestrebungen, welche auf Verhältnisse im Raume als ihre Wirkungen auslaufen. In uns aber sind die Wirkungen Gedanken, unter
387 denen kein Verhältniß des Orts, Bewegung, Gestalt oder Raumesbestimmung überhaupt statt findet, und wir verlieren den Leitfaden der Ursachen gänzlich an den Wirkungen, die sich davon in dem inneren Sinne zeigen sollten. Aber wir sollten bedenken: daß nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sind, sondern eine bloße Erscheinung wer weiß welches unbekannten Gegenstandes; daß die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekannten Ursache, sondern blos die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei, daß folglich beide nicht Etwas außer uns, sondern blos Vorstellungen in uns seien, mithin daß nicht die Bewegung der Materie in uns Vorstellungen wirke, sondern daß sie selbst (mithin auch die Materie, die sich dadurch kennbar macht) bloße Vorstellung sei; und endlich die ganze selbstgemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe: wie und durch welche Ursache die Vorstellungen unserer Sinnlichkeit so untereinander in Verbindung stehen, daß diejenige, welche wir äußere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen als Gegenstände außer uns vorgestellt werden können; welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeinte Schwierigkeit enthält, den Ursprung der Vorstellungen von außer uns befindlichen, ganz fremdartigen wirkenden Ursachen zu erklären, indem wir die Erscheinungen einer unbekannten Ursache für die Ursache außer uns nehmen, welches nichts als Verwirrung veranlassen kann. In Urtheilen, in denen eine durch lange Gewohnheit eingewurzelte
388 Mißdeutung vorkommt, ist es unmöglich, die Berichtigung sofort zu derjenigen Faßlichkeit zu bringen, welche in anderen Fällen gefördert werden kann, wo keine dergleichen unvermeidliche Illusion den Begriff verwirrt. Daher wird diese unsere Befreiung der Vernunft von sophistischen Theorien schwerlich schon die Deutlichkeit haben, die ihr zur völligen Befriedigung nöthig ist.

Ich glaube diese auf folgende Weise befördern zu können.

Alle Einwürfe können in dogmatische, kritische und sceptische eingetheilt werden. Der dogmatische Einwurf ist, der wider einen Satz, der kritische, der wider den Beweis eines Satzes gerichtet ist. Der erstere bedarf einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes, um das Gegentheil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz von diesem Gegenstande vorgiebt; er ist daher selbst dogmatisch und giebt vor, die Beschaffenheit, von der die Rede ist, besser zu kennen als der Gegentheil. Der kritische Einwurf, weil er den Satz in seinem Werthe oder Unwerthe unangetastet läßt und nur den Beweis ansicht, bedarf gar nicht den Gegenstand besser zu kennen, oder sich einer besseren Kenntniß desselben anzumaßen; er zeigt nur, daß die Behauptung grundlos, nicht, daß sie unrichtig sei. Der sceptische stellt Satz und Gegensatz wechselseitig gegen einander als Einwürfe von gleicher Erheblichkeit, einen jeden derselben wechselsweise als Dogma und den andern als dessen Einwurf, ist also auf zwei entgegengesetzten Seiten dem Scheine nach dogmatisch, um 389
alles Urtheil über den Gegenstand gänzlich zu vernichten. Der dogmatische also sowohl als sceptische Einwurf müssen beide so viel Einsicht ihres Gegenstandes vorgeben, als nöthig ist, etwas von ihm bejahend oder verneinend zu behaupten. Der kritische ist allein von der Art, daß, indem er blos zeigt, man nehme zum Behuf seiner Behauptung etwas an, was nichtig und blos eingebildet ist, die Theorie stürzt, dadurch daß er ihr die angemaßte Grundlage entzieht, ohne sonst etwas über die Beschaffenheit des Gegenstandes ausmachen zu wollen.

Nun sind wir nach den gemeinen Begriffen unserer Vernunft in Ansehung der Gemeinschaft, darin unser denkendes Subject mit den Dingen außer uns steht, dogmatisch und sehen diese als wahrhafte, unabhängig von uns bestehende Gegenstände an nach einem gewissen transscendentalen Dualism, der jene äußere Erscheinungen nicht als Vorstellungen zum Subjecte zählt, sondern sie, so wie sinnliche Anschauung sie uns liefert, außer uns als Objecte versetzt und sie von dem denkenden Subjecte gänzlich abtrennt. Diese Subreption ist nun die Grundlage aller Theorien über die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, und es wird niemals gefragt, ob denn diese objective Realität der Erscheinungen so ganz richtig sei, sondern diese wird als zugestanden vorausgesetzt und nur über die Art vernünftelt, wie sie erklärt und begriffen werden müsse. Die gewöhn- 390
liche drei hierüber erdachte und wirklich einzig mögliche Systeme sind die

des physischen Einflusses, der vorher bestimmten Harmonie und der übernatürlichen Assistenz.

Die zwei letztere Erklärungsarten der Gemeinschaft der Seele mit der Materie sind auf Einwürfe gegen die erstere, welche die Vorstellung des gemeinen Verstandes ist, gegründet: daß nämlich dasjenige, was als Materie erscheint, durch seinen unmittelbaren Einfluß nicht die Ursache von Vorstellungen als einer ganz heterogenen Art von Wirkungen sein könne. Sie können aber alsdann mit dem, was sie unter dem Gegenstande äußerer Sinne verstehen, nicht den Begriff einer Materie verbinden, welche nichts als Erscheinung, mithin schon an sich selbst bloße Vorstellung ist, die durch irgend welche äußere Gegenstände gewirkt worden; denn sonst würden sie sagen, daß die Vorstellungen äußerer Gegenstände (die Erscheinungen) nicht äußere Ursachen der Vorstellungen in unserem Gemüthe sein können, welches ein ganz sinnleerer Einwurf sein würde, weil es niemanden einfallen wird, das, was er einmal als bloße Vorstellung anerkannt hat, für eine äußere Ursache zu halten. Sie müssen also nach unseren Grundsätzen ihre Theorie darauf richten, daß dasjenige, was der wahre (transscendentale) Gegenstand unserer äußeren Sinne ist, nicht die Ursache derjenigen Vorstellungen (Erscheinungen) sein könne, die wir unter
391 dem Namen Materie verstehen. Da nun niemand mit Grunde vorgeben kann, etwas von der transscendentalen Ursache unserer Vorstellungen äußerer Sinne zu kennen, so ist ihre Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vermeinte Verbesserer der Lehre vom physischen Einflusse nach der gemeinen Vorstellungsart eines transscendentalen Dualism die Materie als solche für ein Ding an sich selbst (und nicht als bloße Erscheinung eines unbekannten Dinges) ansehen und ihren Einwurf dahin richten, zu zeigen, daß ein solcher äußerer Gegenstand, welcher keine andere Causalität als die der Bewegungen an sich zeigt, nimmermehr die wirkende Ursache von Vorstellungen sein könne, sondern daß sich ein drittes Wesen deshalb ins Mittel schlagen müsse, um, wo nicht Wechselwirkung, doch wenigstens Correspondenz und Harmonie zwischen beiden zu stiften; so würden sie ihre Widerlegung davon anfangen, das πρωτον ψευδος des physischen Einflusses in ihrem Dualismus anzunehmen, und also durch ihren Einwurf nicht sowohl den natürlichen Einfluß, sondern ihre eigene dualistische Voraussetzung widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entspringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erschlichenen dualistischen Vorstellung: daß Materie

als solche nicht Erscheinung, d. i. bloße Vorstellung des Gemüths, der ein unbekannter Gegenstand entspricht, sondern der Gegenstand an sich selbst sei, so wie er außer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existirt.

Es kann also wider den gemein angenommenen physischen Einfluß 392
kein dogmatischer Einwurf gemacht werden. Denn nimmt der Gegner an, daß Materie und ihre Bewegung bloße Erscheinungen und also selbst nur Vorstellungen seien, so kann er nur darin die Schwierigkeit setzen, daß der unbekannte Gegenstand unserer Sinnlichkeit nicht die Ursache der Vorstellungen in uns sein könne, welches aber vorzugeben ihn nicht das mindeste berechtigt, weil niemand von einem unbekannten Gegenstande ausmachen kann, was er thun oder nicht thun könne. Er muß aber nach unseren obigen Beweisen diesen transscendentalen Idealism nothwendig einräumen, wofern er nicht offenbar Vorstellungen hypostasiren und sie als wahre Dinge außer sich versetzen will.

Gleichwohl kann wider die gemeine Lehrmeinung des physischen Einflusses ein gegründeter kritischer Einwurf gemacht werden. Eine solche vorgegebene Gemeinschaft zwischen zwei Arten von Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, legt einen groben Dualism zum Grunde und macht die letztere, die doch nichts als bloße Vorstellungen des denkenden Subjects sind, zu Dingen, die für sich bestehen. Also kann der mißverstandene physische Einfluß dadurch völlig vereitelt werden, daß man den Beweisgrund desselben als nichtig und erschlichen aufdeckt.

Die berüchtigte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten würde also, wenn man alles Eingebildete absondert, ledig- 393
lich darauf hinauslaufen: wie in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung), möglich sei. Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußere Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden. In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern. Gehen wir aber über deren Gränze hinaus, so wird der Begriff eines transscendentalen Gegenstandes nothwendig.

Von diesen Erinnerungen über die Gemeinschaft zwischen dem denkenden und den ausgedehnten Wesen ist die Entscheidung aller Streitigkeiten oder Einwürfe, welche den Zustand der denkenden Natur vor dieser Gemeinschaft (dem Leben), oder nach aufgehobener solchen Gemeinschaft (im Tode) betreffen, eine unmittelbare Folge. Die Meinung, daß das denkende Subject vor aller Gemeinschaft mit Körpern habe denken können, würde sich so ausdrücken: daß vor dem Anfange dieser Art der Sinnlich-
394 keit, wodurch uns etwas im Raume erscheint, dieselbe transscendentale Gegenstände, welche im gegenwärtigen Zustande als Körper erscheinen, auf ganz andere Art haben angeschaut werden können. Die Meinung aber, daß die Seele nach Aufhebung aller Gemeinschaft mit der körperlichen Welt noch fortfahren könne zu denken, würde sich in dieser Form ankündigen: daß, wenn die Art der Sinnlichkeit, wodurch uns transscendentale und für jetzt ganz unbekannte Gegenstände als materielle Welt erscheinen, aufhören sollte, so sei darum noch nicht alle Anschauung derselben aufgehoben, und es sei ganz wohl möglich, daß eben dieselbe unbekannte Gegenstände fortführen, obzwar freilich nicht mehr in der Qualität der Körper, von dem denkenden Subject erkannt zu werden.

Nun kann zwar niemand den mindesten Grund zu einer solchen Behauptung aus speculativen Principien anführen, ja nicht einmal die Möglichkeit davon darthun, sondern nur voraussetzen; aber eben so wenig kann auch jemand irgend einen gültigen dogmatischen Einwurf dagegen machen. Denn wer er auch sei, so weiß er eben so wenig von der absoluten und inneren Ursache äußerer und körperlicher Erscheinungen, wie ich oder jemand anders. Er kann also auch nicht mit Grunde vorgeben, zu wissen, worauf die Wirklichkeit der äußeren Erscheinungen im jetzigen Zustande (im Leben) beruhe, mithin auch nicht: daß die Bedingung aller äußeren
395 Anschauung, oder auch das denkende Subject selbst nach demselben (im Tode) aufhören werde.

So ist denn also aller Streit über die Natur unseres denkenden Wesens und der Verknüpfung desselben mit der Körperwelt lediglich eine Folge davon, daß man in Aufhebung dessen, wovon man nichts weiß, die Lücke durch Paralogismen der Vernunft ausfüllt, da man seine Gedanken zu Sachen macht und sie hypostasirt; woraus eingebildete Wissenschaft sowohl in Ansehung dessen, der bejahend, als dessen, der verneinend behauptet, entspringt, indem ein jeder entweder von Gegenständen etwas zu wissen vermeint, davon kein Mensch einigen Begriff hat, oder seine eigene

Vorstellungen zu Gegenständen macht und sich so in einem ewigen Zirkel von Zweideutigkeiten und Widersprüchen herum dreht. Nicht als die Nüchternheit einer strengen, aber gerechten Kritik kann von diesem dogmatischen Blendwerke, das so viele durch eingebildete Glückseligkeit unter Theorien und Systemen hinhält, befreien und alle unsere speculative Ansprüche blos auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelst einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Gränzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit größter Zuverlässigkeit an die herculische Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufende Küsten der Erfahrung reichen, fort- 396
zusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nöthigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben.

* *
*

Wir sind noch eine deutliche und allgemeine Erörterung des transscendentalen und doch natürlichen Scheins in den Paralogismen der reinen Vernunft, imgleichen die Rechtfertigung der systematischen und der Tafel der Kategorien parallel laufenden Anordnungen derselben bisher schuldig geblieben. Wir hätten sie im Anfange dieses Abschnitts nicht übernehmen können, ohne in Gefahr der Dunkelheit zu gerathen, oder uns unschicklicher Weise selbst vorzugreifen. Jetzt wollen wir diese Obliegenheit zu erfüllen suchen.

Man kann allen Schein darin setzen: daß die subjective Bedingung des Denkens für die Erkenntniß des Objects gehalten wird. Ferner haben wir in der Einleitung in die transscendentale Dialektik gezeigt: daß reine Vernunft sich lediglich mit der Totalität der Synthesis der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten beschäftige. Da nun der dialektische Schein der reinen Vernunft kein empirischer Schein sein kann, der sich beim bestimmten empirischen Erkenntnisse vorfindet, so wird er das Allgemeine der Bedingungen des Denkens betreffen, und es wird nur drei Fälle des dialektischen Gebrauchs der reinen Vernunft geben: 397

1. Die Synthesis der Bedingungen eines Gedankens überhaupt.
2. Die Synthesis der Bedingungen des empirischen Denkens.

3. Die Synthesis der Bedingungen der reinen Denkens.

In allen diesen drei Fällen beschäftigt sich die reine Vernunft blos mit der absoluten Totalität dieser Synthesis, d. i. mit derjenigen Bedingung, die selbst unbedingt ist. Auf diese Eintheilung gründet sich auch der dreifache transscendentale Schein, der zu drei Abschnitten der Dialektik Anlaß giebt und zu eben so viel scheinbaren Wissenschaften aus reiner Vernunft, der transscendentalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, die Idee an die Hand giebt. Wir haben es hier nur mit der ersteren zu thun.

Weil wir beim Denken überhaupt von aller Beziehung des Gedanken auf irgend ein Object (es sei der Sinne oder des reinen Verstandes) abstrahiren: so ist die Synthesis der Bedingungen eines Gedanken überhaupt (no. 1) gar nicht objectiv, sondern blos eine Synthesis des Gedanken mit dem Subject, die aber fälschlich für eine synthetische Vorstellung eines Objects gehalten wird.

Es folgt aber auch hieraus, daß der dialektische Schluß auf die Bedingung alles Denkens überhaupt, die selbst unbedingt ist, nicht einen Fehler im Inhalte begehe (denn er abstrahirt von allem Inhalte oder
398 Objecte), sondern daß er allein in der Form fehle und Paralogism genannt werden müsse.

Weil ferner die einzige Bedingung, die alles Denken begleitet, das Ich in dem allgemeinen Satze: Ich denke, ist, so hat die Vernunft es mit dieser Bedingung, so fern sie selbst unbedingt ist, zu thun. Sie ist aber nur die formale Bedingung, nämlich die logische Einheit eines jeden Gedanken, bei dem ich von allem Gegenstande abstrahire, und wird gleichwohl als ein Gegenstand, den ich denke, nämlich Ich selbst und die unbedingte Einheit desselben, vorgestellt.

Wenn mir jemand überhaupt die Frage aufwürfe: von welcher Beschaffenheit ist ein Ding, welches denkt?, so weiß ich darauf a priori nicht das mindeste zu antworten, weil die Antwort synthetisch sein soll (denn eine analytische erklärt vielleicht wohl das Denken, aber giebt keine erweiterte Erkenntniß von demjenigen, worauf dieses Denken seiner Möglichkeit nach beruht). Zu jeder synthetischen Auflösung aber wird Anschauung erfordert, die in der so allgemeinen Aufgabe gänzlich weggelassen worden. Eben so kann niemand die Frage in ihrer Allgemeinheit beantworten: was wohl das für ein Ding sein müsse, welches beweglich ist? Denn die undurchdringliche Ausdehnung (Materie) ist alsdann nicht

gegeben. Ob ich nun zwar allgemein auf jene Frage keine Antwort weiß, so scheint es mir doch, daß ich sie im einzelnen Falle in dem Satze, der das Selbstbewußtsein ausdrückt: Ich denke, geben könne. Denn dieses Ich ist 399
das erste Subject, d. i. Substanz, es ist einfach ꝛc. Dieses müßten aber alsdann lauter Erfahrungssätze sein, die gleichwohl ohne eine allgemeine Regel, welche die Bedingungen der Möglichkeit zu denken überhaupt und a priori aussagte, keine dergleichen Prädicate (welche nicht empirisch sind) enthalten könnten. Auf solche Weise wird mir meine anfänglich so scheinbare Einsicht, über die Natur eines denkenden Wesens und zwar aus lauter Begriffen zu urtheilen, verdächtig, ob ich gleich den Fehler derselben noch nicht entdeckt habe.

Allein das weitere Nachforschen hinter den Ursprung dieser Attribute, die ich mir als einem denkenden Wesen überhaupt beilege, kann diesen Fehler aufdecken. Sie sind nichts mehr als reine Kategorien, wodurch ich niemals einen bestimmten Gegenstand, sondern nur die Einheit der Vorstellungen, um einen Gegenstand derselben zu bestimmen, denke. Ohne eine zum Grunde liegende Anschauung kann die Kategorie allein mir keinen Begriff von einem Gegenstande verschaffen; denn nur durch Anschauung wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird. Wenn ich ein Ding für eine Substanz in der Erscheinung erkläre, so müssen mir vorher Prädicate seiner Anschauung gegeben sein, an denen ich das Beharrliche vom Wandelbaren und das Substratum (Ding selbst) von demjenigen, was ihm blos anhängt, unterscheide. Wenn 400
ich ein Ding *einfach in der Erscheinung* nenne, so verstehe ich darunter, daß die Anschauung desselben zwar ein Theil der Erscheinung sei, selbst aber nicht getheilt werden könne u. s. w. Ist aber etwas nur für einfach im Begriffe und nicht in der Erscheinung erkannt, so habe ich dadurch wirklich gar keine Erkenntniß von dem Gegenstande, sondern nur von meinem Begriffe, den ich mir von Etwas überhaupt mache, das keiner eigentlichen Anschauung fähig ist. Ich sage nur, daß ich etwas ganz einfach denke, weil ich wirklich nichts weiter als blos, daß es Etwas sei, zu sagen weiß.

Nun ist die bloße Apperception (Ich) Substanz im Begriffe, einfach im Begriffe ꝛc., und so haben alle jene psychologische Lehrsätze ihre unstreitige Richtigkeit. Gleichwohl wird dadurch doch dasjenige keineswegs von der Seele erkannt, was man eigentlich wissen will; denn alle diese Prädicate gelten gar nicht von der Anschauung und können daher auch

keine Folgen haben, die auf Gegenstände der Erfahrung angewandt würden, mithin sind sie völlig leer. Denn jener Begriff der Substanz lehrt mich nicht, daß die Seele für sich selbst fortdaure, nicht, daß sie von den äußeren Anschauungen ein Theil sei, der selbst nicht mehr getheilt werden könne, und der also durch keine Veränderungen der Natur entstehen oder vergehen könne: lauter Eigenschaften, die mir die Seele im Zusammenhange der Erfahrung kennbar machen und in Ansehung ihres Ursprungs
401 und künftigen Zustandes Eröffnung geben könnten. Wenn ich nun aber durch bloße Kategorie sage: die Seele ist eine einfache Substanz, so ist klar, daß, da der nackte Verstandesbegriff von Substanz nichts weiter enthält, als daß ein Ding als Subject an sich, ohne wiederum Prädicat von einem andern zu sein, vorgestellt werden solle, daraus nichts von Beharrlichkeit folge, und das Attribut des Einfachen diese Beharrlichkeit gewiß nicht hinzusetzen könne, mithin man dadurch über das, was die Seele bei den Weltveränderungen treffen könne, nicht im mindesten unterrichtet werde. Würde man uns sagen können: sie ist ein *einfacher Theil der Materie*, so würden wir von dieser aus dem, was Erfahrung von ihr lehrt, die Beharrlichkeit und mit der einfachen Natur zusammen die Unzerstörlichkeit derselben ableiten können. Davon sagt uns aber der Begriff des Ich in dem psychologischen Grundsatze (Ich denke) nicht ein Wort.

Daß aber das Wesen, welches in uns denkt, durch reine Kategorien und zwar diejenige, welche die absolute Einheit unter jedem Titel derselben ausdrücken, sich selbst zu erkennen vermeine, rührt daher. Die Apperception ist selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrerseits nichts anders vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, so fern dasselbe in der Apperception Einheit hat. Daher ist das Selbstbewußtsein überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt ist. Man kann daher
402 von dem denkenden Ich (Seele), das sich als Substanz, einfach, numerisch identisch in aller Zeit und das Correlatum alles Daseins, aus welchem alles andere Dasein geschlossen werden muß, denkt, sagen: daß es *nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien*, sondern *die Kategorien* und durch sie alle Gegenstände in der absoluten Einheit der Apperception, mithin *durch sich selbst* erkennt. Nun ist zwar sehr einleuchtend, daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Object zu erkennen, nicht selbst als Object erkennen könne, und daß das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Sub-

ject), wie Erkenntniß vom Gegenstande unterschieden sei. Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte dieser Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypostasirten Bewußtseins (apperceptionis substantiatae) nennen.

Wenn man den Paralogism in den dialektischen Vernunftschlüssen der rationalen Seelenlehre, so fern sie gleichwohl richtige Prämissen haben, logisch betiteln will: so kann er für ein sophisma figurae dictionis gelten, in welchem der Obersatz von der Kategorie in Ansehung ihrer Bedingungen einen blos transscendentalen Gebrauch, der Untersatz aber und der Schlußsatz in Ansehung der Seele, die unter diese Bedingung subsumirt worden, von eben der Kategorie einen empirischen Gebrauch macht. So ist z. B. der Begriff der Substanz in dem Parlogismus der Simplicität 403
ein reiner intellectueller Begriff, der ohne Bedingungen der sinnlichen Anschauung blos von transscendentalem, d. i. von gar keinem Gebrauch ist. Im Untersatze aber ist eben derselbe Begriff auf den Gegenstand aller inneren Erfahrung angewandt, ohne doch die Bedingung seiner Anwendung in concreto, nämlich die Beharrlichkeit desselben, voraus festzusetzen und zum Grunde zu legen, und daher ein empirischer, obzwar hier unzulässiger Gebrauch davon gemacht worden.

Um endlich den systematischen Zusammenhang aller dieser dialektischen Behauptungen in einer vernünftelnden Seelenlehre in einem Zusammenhange der reinen Vernunft, mithin die Vollständigkeit derselben zu zeigen, so merke man: daß die Apperception durch alle Classen der Kategorien, aber nur auf diejenige Verstandesbegriffe durchgeführt werde, welche in jeder derselben den übrigen zum Grunde der Einheit in einer möglichen Wahrnehmung liegen, folglich Subsistenz, Realität, Einheit (nicht Vielheit) und Existenz; nur daß die Vernunft sie hier alle als Bedingungen der Möglichkeit eines denkenden Wesens, die selbst unbedingt sind, vorstellt. Also erkennt die Seele an sich selbst

1. 404

Die unbedingte Einheit
des **Verhältnisses**,
d. i.
sich selbst, nicht als inhärirend,
sondern
subsistirend

2.	3.
Die unbedingte Einheit der **Qualität**, d. i. nicht als reales Ganze, sondern **einfach***)	Die unbedingte Einheit bei der **Vielheit** in der Zeit, d. i. nicht in verschiedenen Zeiten numerisch verschieden, sondern als **Eines** und eben **dasselbe Subject**

4.

Die unbedingte Einheit
des **Daseins** im Raume,
d. i.
nicht als das Bewußtsein mehrerer Dinge außer ihr,
sondern
nur des Daseins ihrer selbst,
anderer Dinge aber blos
als ihrer Vorstellungen.

405 Vernunft ist das Vermögen der Principien. Die Behauptungen der reinen Psychologie enthalten nicht empirische Prädicate von der Seele, sondern solche, die, wenn sie statt finden, den Gegenstand an sich selbst unabhängig von der Erfahrung, mithin durch bloße Vernunft bestimmen sollen. Sie müßten also billig auf Principien und allgemeine Begriffe von denkenden Naturen überhaupt gegründet sein. An dessen Statt findet sich, daß die einzelne Vorstellung: Ich bin, sie insgesammt regiert, welche eben darum, weil sie die reine Formel aller meiner Erfahrung (unbestimmt) ausdrückt, sich wie ein allgemeiner Satz, der für alle denkende Wesen gelte, ankündigt und, da er gleichwohl in aller Absicht einzeln ist, den Schein einer absoluten Einheit der Bedingungen des Denkens überhaupt bei sich führt und dadurch sich weiter ausbreitet, als mögliche Erfahrung reichen könnte.

*) Wie das Einfache hier wiederum der Kategorie der Realität entspreche, kann ich jetzt noch nicht zeigen, sondern wird im folgenden Hauptstücke bei Gelegenheit eines andern Vernunftgebrauchs eben desselben Begriffs gewiesen werden.

Prolegomena

zu

einer jeden künftigen Metaphysik,

die

als Wissenschaft

wird auftreten können,

von

Immanuel Kant.

Diese Prolegomena sind nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer und sollen auch diesen nicht etwa dienen, um den Vortrag einer schon vorhandnen Wissenschaft anzuordnen, sondern um diese Wissenschaft selbst allererst zu erfinden.

Es giebt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl, als neuen) selbst ihre Philosophie ist; für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben. Sie müssen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdann wird an ihnen die Reihe sein, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben. Widrigenfalls kann nichts gesagt werden, was ihrer Meinung nach nicht schon sonst gesagt worden ist, und in der That mag dieses auch als eine untrügliche Vorhersagung für alles Künftige gelten; denn da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen,daß nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Ähnlichkeit hätte.

Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es werth finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen, daß es unumgänglich nothwendig sei, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: ob auch so etwas als Metaphysik überall nur möglich sei.

Ist sie Wissenschaft, wie kommt es, daß sie sich nicht wie andre Wissenschaften in allgemeinen und daurenden Beifall setzen kann? Ist sie keine, wie geht es zu, daß sie doch unter dem Scheine einer Wissenschaft unaufhörlich groß thut und den menschlichen Verstand mit niemals er-

löschenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder Nichtwissen demonstriren, so muß doch einmal über die Natur dieser angemaßten Wissenschaft etwas Sicheres ausgemacht werden; denn auf demselben Fuße kann es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es scheint beinahe belachenswerth, indessen daß jede andre Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst sein will, deren Orakel jeder Mensch befragt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben sich ihre Anhänger gar sehr verloren, und man sieht nicht, daß diejenigen, die sich stark genug fühlen, in andern Wissenschaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieser wagen wollen, wo jedermann, der sonst in allen übrigen Dingen unwissend ist, sich ein entscheidendes Urtheil anmaßt, weil in diesem Lande in der That noch kein sicheres Maß und Gewicht vorhanden ist, um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden.

Es ist aber eben nicht so etwas Unerhörtes, daß nach langer Bearbeitung einer Wissenschaft, wenn man Wunder denkt, wie weit man schon darin gekommen sei, endlich sich jemand die Frage einfallen läßt: ob und wie überhaupt eine solche Wissenschaft möglich sei. Denn die menschliche Vernunft ist so bauluſtig, daß sie mehrmals schon den Thurm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte. Es ist niemals zu spät, vernünftig und weise zu werden; es ist aber jederzeit schwerer, wenn die Einsicht spät kommt, sie in Gang zu bringen.

Zu fragen, ob eine Wissenschaft auch wohl möglich sei, setzt voraus, daß man an der Wirklichkeit derselben zweifle. Ein solcher Zweifel aber beleidigt jedermann, dessen ganze Habseligkeit vielleicht in diesem vermeinten Kleinode bestehen möchte; und daher mag sich der, so sich diesen Zweifel entfallen läßt, nur immer auf Widerstand von allen Seiten gefaßt machen. Einige werden in stolzem Bewußtsein ihres alten und eben daher für rechtmäßig gehaltenen Besitzes mit ihren metaphysischen Compendien in der Hand auf ihn mit Verachtung herabsehen; andere, die nirgend etwas sehen, als was mit dem einerlei ist, was sie schon sonst irgendwo gesehen haben, werden ihn nicht verstehen, und alles wird einige Zeit hindurch so bleiben, als ob gar nichts vorgefallen wäre, was eine nahe Veränderung besorgen oder hoffen ließe.

Gleichwohl getraue ich mir vorauszusagen, daß der selbstdenkende Leser dieser Prolegomenen nicht blos an seiner bisherigen Wissenschaft

zweifeln, sondern in der Folge gänzlich überzeugt sein werde, daß es dergleichen gar nicht geben könne, ohne daß die hier geäußerte Forderungen geleistet werden, auf welchen ihre Möglichkeit beruht, und da dieses noch niemals geschehen, daß es überall noch keine Metaphysik gebe. Da sich indessen die Nachfrage nach ihr doch auch niemals verlieren kann*), weil das Interesse der allgemeinen Menschenvernunft mit ihr gar zu innigst verflochten ist, so wird er gestehen, daß eine völlige Reform, oder vielmehr eine neue Geburt derselben nach einem bisher ganz unbekannten Plane unausbleiblich bevorstehe, man mag sich nun eine Zeitlang dagegen sträuben, wie man wolle.

Seit Lockes und Leibnizens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniß, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden.

Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung ꝛc.) aus und forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schooße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich: daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas anderes nothwendiger Weise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, daß sie ihn fälschlich für ihr eigen Kind halte, da er doch nichts anders als ein Bastard

*) Rusticus exspectat, dum defluat amnis; at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.
Horat.

der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objective, aus Einsicht, unterschiebt. Hieraus schloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen auch selbst nur im Allgemeinen zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen sein würden; und alle ihre vorgeblich a priori bestehende Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches eben so viel sagt, als: es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben.*)

So übereilt und unrichtig auch seine Folgerung war, so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet; und diese Untersuchung war es wohl werth, daß sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, die Aufgabe in dem Sinne, wie er sie vortrug, wo möglich glücklicher aufzulösen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen.

Allein das der Metaphysik von je her ungünstige Schicksal wollte, daß er von keinem verstanden wurde. Man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner Reid, Oswald, Beattie und zuletzt noch Priestley den Punkt seiner Aufgabe verfehlten und, indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrentheils mit großer Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so verkannten, daß alles in dem alten Zustande blieb, als ob nichts geschehen wäre. Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntniß unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft

*) Gleichwohl nannte Hume eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik und legte ihr einen hohen Werth bei. „Metaphysik und Moral", sagt er (Versuche 4ter Theil, Seite 214, deutsche Übers.), „sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind nicht halb so viel werth." Der scharfsinnige Mann sah aber hier blos auf den negativen Nutzen, den die Mäßigung der übertriebenen Ansprüche der speculativen Vernunft haben würde, um so viel endlose und verfolgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann.

a priori, gedacht werde und auf solche Weise eine von aller Erfahrung unabhängige innre Wahrheit und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht blos auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei: hierüber erwartete Hume Eröffnung. Es war ja nur die Rede von dem Ursprunge dieses Begriffs, nicht von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauche: wäre jener nur ausgemittelt, so würde es sich wegen der Bedingungen seines Gebrauches und des Umfangs, in welchem er gültig sein kann, schon von selbst gegeben haben.

Die Gegner des berühmten Mannes hätten aber, um der Aufgabe ein Gnüge zu thun, sehr tief in die Natur der Vernunft, so fern sie blos mit reinem Denken beschäftigt ist, hineindringen müssen, welches ihnen ungelegen war. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nämlich die Berufung auf den **gemeinen Menschenverstand**. In der That ists eine große Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muß ihn durch Thaten beweisen, durch das Überlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, daß, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiß, man sich auf ihn als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothhülfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts anders als eine Berufung auf das Urtheil der Menge; ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut Ich sollte aber doch denken, Hume habe auf einen gesunden Verstand eben so wohl Anspruch machen können, als Beattie und noch überdem auf das, was dieser gewiß nicht besaß, nämlich eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Speculationen versteige, oder, wenn blos von diesen die Rede ist, nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht; denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meißel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muß man die Radirnadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowohl als speculativer beide,

aber jeder in seiner Art brauchbar: jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im Allgemeinen, aus bloßen Begriffen, geurtheilt werden soll, z. B. in der Metaphysik, wo der sich selbst, aber oft per antiphrasin so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urtheil hat.

Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die blos daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte.

Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald: daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, so ging ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, daß sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinem Verstande entsprungen seien. Diese Deduction, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die niemand außer ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objective Gültigkeit gründe, diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte; und was noch das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, so viel davon nur irgendwo vorhanden ist, hiebei auch nicht die mindeste Hülfe leisten, weil jene Deduction zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll. Da es mir nun mit der Auflösung des Humischen Problems nicht blos in einem besondern Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war: so

konnte ich sichere, obgleich immer nur langsame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft in seinen Grenzen sowohl, als seinem Inhalt vollständig und nach allgemeinen Principien zu bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sicheren Plan aufzuführen.

Ich besorge aber, daß es der Ausführung des Humischen Problems in seiner möglich größten Erweiterung (nämlich der Kritik der reinen Vernunft) eben so gehen dürfte, als es dem Problem selbst erging, da es zuerst vorgestellt wurde. Man wird sie unrichtig beurtheilen, weil man sie nicht versteht; man wird sie nicht verstehen, weil man das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Lust hat; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläuftig ist. Nun gestehe ich, daß es mir unerwartet sei, von einem Philosophen Klagen wegen Mangels an Popularität, Unterhaltung und Gemächlichkeit zu hören, wenn es um die Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntniß selbst zu thun ist, die nicht anders als nach den strengsten Regeln einer schulgerechten Pünktlichkeit ausgemacht werden kann, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Allein was eine gewisse Dunkelheit betrifft, die zum Theil von der Weitläuftigkeit des Plans herrührt, bei welcher man die Hauptpunkte, auf die es bei der Untersuchung ankommt, nicht wohl übersehen kann: so ist die Beschwerde deshalb gerecht, und dieser werde ich durch gegenwärtige Prolegomena abhelfen.

Jenes Werk, welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt, bleibt dabei immer die Grundlage, worauf sich die Prolegomena nur als Vorübungen beziehen; denn jene Kritik muß als Wissenschaft systematisch und bis zu ihren kleinsten Theilen vollständig dastehen, ehe noch daran zu denken ist, Metaphysik auftreten zu lassen, oder sich auch nur eine entfernte Hoffnung zu derselben zu machen.

Man ist es schon lange gewohnt, alte, abgenutzte Erkenntnisse dadurch neu aufgestutzt zu sehen, daß man sie aus ihren vormaligen Verbindungen herausnimmt, ihnen ein systematisches Kleid nach eigenem beliebigen Schnitte, aber unter neuen Titeln anpaßt; und nichts anders wird der größte Theil der Leser auch von jener Kritik zum voraus erwarten. Allein diese Prolegomena werden ihn dahin bringen, einzusehen,

daß es eine ganz neue Wissenschaft sei, von welcher niemand auch nur den Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon selbst die bloße Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte, als allein der Wink, den Humes Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft ahndete, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Scepticism) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniß des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Compaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt.

Zu einer neuen Wissenschaft, die gänzlich isolirt und die einzige ihrer Art ist, mit dem Vorurtheil gehen, als könne man sie vermittelst seiner schon sonst erworbenen vermeinten Kenntnisse beurtheilen, obgleich die es eben sind, an deren Realität zuvor gänzlich gezweifelt werden muß, bringt nichts anders zuwege, als daß man allenthalben das zu sehen glaubt, was einem schon sonst bekannt war, weil etwa die Ausdrücke jenem ähnlich lauten: nur daß einem alles äußerst verunstaltet, widersinnisch und kauderwelsch vorkommen muß, weil man nicht die Gedanken des Verfassers, sondern immer nur seine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabei zum Grunde legt. Aber die Weitläuftigkeit des Werks, so fern sie in der Wissenschaft selbst und nicht dem Vortrage gegründet ist, die dabei unvermeidliche Trockenheit und scholastische Pünktlichkeit sind Eigenschaften, die zwar der Sache selbst überaus vortheilhaft sein mögen, dem Buche selbst aber allerdings nachtheilig werden müssen.

Es ist zwar nicht jedermann gegeben, so subtil und doch zugleich so anlockend zu schreiben als David Hume, oder so gründlich und dabei so elegant als Moses Mendelssohn; allein Popularität hätte ich meinem Vortrage (wie ich mir schmeichele) wohl geben können, wenn es mir nur darum zu thun gewesen wäre, einen Plan zu entwerfen und dessen Vollziehung andern anzupreisen, und mir nicht das Wohl der Wissenschaft, die mich so lange beschäftigt hielt, am Herzen gelegen hätte; denn übrigens gehörte viel Beharrlichkeit und auch selbst nicht wenig Selbstverläugnung dazu, die Anlockung einer früheren, günstigen Aufnahme der Aussicht auf einen zwar späten, aber dauerhaften Beifall nachzusetzen.

Plane machen ist mehrmals eine üppige prahlerische Geistesbeschäftigung, dadurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie giebt,

indem man fordert, was man selbst nicht leisten, tadelt, was man doch nicht besser machen kann, und vorschlägt, wovon man selbst nicht weiß, wo es zu finden ist; wiewohl auch nur zum tüchtigen Plane einer allgemeinen Kritik der Vernunft schon etwas mehr gehört hätte, als man wohl vermuthen mag, wenn er nicht blos wie gewöhnlich eine Declamation frommer Wünsche hätte werden sollen. Allein reine Vernunft ist eine so abgesonderte, in ihr selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre, daß man keinen Theil derselben antasten kann, ohne alle übrige zu berühren, und nichts ausrichten kann, ohne vorher jedem seine Stelle und seinen Einfluß auf den andern bestimmt zu haben: weil, da nichts außer derselben ist, was unser Urtheil innerhalb berichtigen könnte, jedes Theiles Gültigkeit und Gebrauch von dem Verhältnisse abhängt, darin er gegen die übrige in der Vernunft selbst steht, und wie bei dem Gliederbau eines organisirten Körpers der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kann. Daher kann man von einer solchen Kritik sagen, daß sie niemals zuverlässig sei, wenn sie nicht ganz und bis auf die mindesten Elemente der reinen Vernunft vollendet ist, und daß man von der Sphäre dieses Vermögens entweder alles, oder nichts bestimmen und ausmachen müsse.

Ob aber gleich ein bloßer Plan, der vor der Kritik der reinen Vernunft vorhergehen möchte, unverständlich, unzuverlässig und unnütz sein würde, so ist er dagegen um desto nützlicher, wenn er darauf folgt. Denn dadurch wird man in den Stand gesetzt, das Ganze zu übersehen, die Hauptpunkte, worauf es bei dieser Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen und manches dem Vortrage nach besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werks geschehen konnte.

Hier ist nun ein solcher Plan nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytischer Methode angelegt sein darf, da das Werk selbst durchaus nach synthetischer Lehrart abgefaßt sein mußte, damit die Wissenschaft alle ihre Articulationen, als den Gliederbau eines ganz besondern Erkenntnißvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle. Wer diesen Plan, den ich als Prolegomena vor aller künftigen Metaphysik voranschicke, selbst wiederum dunkel findet, der mag bedenken: daß es eben nicht nöthig sei, daß jedermann Metaphysik studire, daß es manches Talent gebe, welches in gründlichen und selbst tiefen Wissenschaften, die sich mehr der Anschauung nähern, ganz wohl fortkommt, dem es aber mit Nachforschungen durch lauter abgezogene Begriffe nicht

gelingen will, und daß man seine Geistesgaben in solchem Fall auf einen andern Gegenstand verwenden müsse; daß aber derjenige, der Metaphysik zu beurtheilen, ja selbst eine abzufassen unternimmt, den Forderungen, die hier gemacht werden, durchaus ein Gnüge thun müsse, es mag nun auf die Art geschehen, daß er meine Auflösung annimmt, oder sie auch gründlich widerlegt und eine andere an deren Stelle setzt — denn abweisen kann er sie nicht —, und daß endlich die so beschrieene Dunkelheit (eine gewohnte Bemäntelung seiner eigenen Gemächlichkeit oder Blödsichtigkeit) auch ihren Nutzen habe: da alle, die in Ansehung aller andern Wissenschaften ein behutsames Stillschweigen beobachten, in Fragen der Metaphysik meisterhaft sprechen und dreust entscheiden, weil ihre Unwissenheit hier freilich nicht gegen anderer Wissenschaft deutlich absticht, wohl aber gegen ächte kritische Grundsätze, von denen man also rühmen kann:

ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.

Virg.

Prolegomena.

Vorerinnerung
von dem
Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniß.

§ 1.

Von den Quellen der Metaphysik.

Wenn man eine Erkenntniß als Wissenschaft darstellen will, so muß man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner andern gemein hat, und was ihr also eigenthümlich ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen, und keine derselben ihrer Natur nach gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigenthümliche mag nun in dem Unterschiede des Objects oder der Erkenntnißquellen oder auch der Erkenntnißart oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territorium.

Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntniß betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Principien derselben (wozu nicht blos ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende, Erkenntniß sein. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde

liegen. Sie ist also Erkenntniß a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.

Hierin würde sie aber nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; sie wird also reine philosophische Erkenntniß heißen müssen; wegen der Bedeutung dieses Ausdrucks aber beziehe ich mich auf Kritik d. r. V. Seite 712 u. f. *), wo der Unterschied dieser zwei Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und gnugthuend ist dargestellt worden. — So viel von den Quellen der metaphysischen Erkenntniß.

§ 2.

Von der Erkenntnißart, die allein metaphysisch heißen kann.

a)

Von dem Unterschiede synthetischer und analytischer Urtheile überhaupt.

Metaphysische Erkenntniß muß lauter Urtheile a priori enthalten, das erfordert das Eigenthümliche ihrer Quellen. Allein Urtheile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein, wie sie wollen, so giebt es doch einen Unterschied derselben dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder blos erläuternd sind und zum Inhalte der Erkenntniß nichts hinzuthun, oder erweiternd und die gegebene Erkenntniß vergrößern; die erstern werden analytische, die zweiten synthetische Urtheile genannt werden können.

Analytische Urtheile sagen im Prädicate nichts als das, was im Begriffe des Subjects schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war. Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöset, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urtheile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urtheil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper sind schwer, etwas im Prädicate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird; er vergrößert also meine Erkennt-

*) A^2 S. 740 f.

niß, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzuthut, und muß daher ein synthetisches Urtheil heißen.

b)

Das gemeinschaftliche Prinzip aller analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs.

Alle analytische Urtheile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs und sind ihrer Natur nach Erkenntnisse a priori, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein, oder nicht. Denn weil das Prädicat eines bejahenden analytischen Urtheils schon vorher im Begriffe des Subjects gedacht wird, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden; ebenso wird sein Gegentheil in einem analytischen, aber verneinenden Urtheile nothwendig von dem Subject verneint und zwar auch zufolge dem Satze des Widerspruchs. So ist es mit den Sätzen: Jeder Körper ist ausgedehnt, und: Kein Körper ist unausgedehnt (einfach), beschaffen.

Eben darum sind auch alle analytische Sätze Urtheile a priori, wenn gleich ihre Begriffe empirisch sind, z. B. Gold ist ein gelbes Metall; denn um dieses zu wissen, brauche ich keiner weitern Erfahrung außer meinem Begriffe vom Golde, der enthielte, daß dieser Körper gelb und Metall sei: denn dieses machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts thun als diesen zergliedern, ohne mich außer demselben wornach anders umzusehen.

c)

Synthetische Urtheile bedürfen ein anderes Prinzip als den Satz des Widerspruchs.

Es giebt synthetische Urtheile a posteriori, deren Ursprung empirisch ist; aber es giebt auch deren, die a priori gewiß sind, und die aus reinem Verstande und Vernunft entspringen. Beide kommen aber darin überein, daß sie nach dem Grundsatze der Analysis, nämlich dem Satze des Widerspruchs, allein nimmermehr entspringen können; sie erfordern noch ein ganz anderes Prinzip, ob sie zwar aus jedem Grundsatze, welcher er auch sei, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäß abgeleitet werden müssen, denn nichts darf diesem Grundsatze zuwider sein, obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kann. Ich will die synthetischen Urtheile zuvor unter Classen bringen.

1) Erfahrungsurtheile sind jederzeit synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufassen, und also kein Zeugniß der Erfahrung dazu nötig habe. Daß ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der a priori feststeht, und kein Erfahrungsurtheil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde.

2) Mathematische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja allen ihren Vermutungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiß und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruches fortgehen (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewißheit erfordert), so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich sehr irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvörderst muß bemerkt werden: daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urtheile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man mir aber dieses nicht einräumen, wohlan so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, daß sie nicht empirische, sondern blos reine Erkenntniß a priori enthalte.

Man sollte anfänglich wohl denken, daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein blos analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruches erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt. Der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, daß ich mir blos jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke; und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so

lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz $7 + 5 = 12$ und thut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d. i. der arithmetische Satz ist jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt; da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unsern Begriff drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der bloßen Zergliederung unserer Begriffe, die Summe niemals finden könnten.

Eben so wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muß also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.

Einige andere Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs; sie dienen aber nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Principien, z. B. $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze ist größer als sein Theil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach bloßen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellt werden. Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädicat solcher apodiktischen Urtheile schon in unserm Begriffe, und das Urtheil sei also analytisch, ist blos die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädicat hinzudenken, und diese Nothwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu denken sollen, sondern was wir wirklich in ihm, obzwar nur dunkel, denken; und da zeigt sich, daß das Prädicat jenem Begriffe zwar nothwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelst einer Anschauung, die hinzukommen muß, anhänge.

§ 3.

Anmerkung
zur allgemeinen Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische.

Diese Eintheilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich und verdient daher in ihr classisch zu sein; sonst wüßte ich nicht, daß sie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte. Und hierin finde ich auch die Ursache, weswegen dogmatische Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urtheile immer nur in der Metaphysik selbst, nicht aber außer ihr, in den reinen Vernunftgesetzen überhaupt, suchten, diese Eintheilung, die sich von selbst darzubieten scheint, vernachlässigten und wie der berühmte Wolff, oder der seinen Fußstapfen folgende scharfsinnige Baumgarten den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs suchen konnten. Dagegen treffe ich schon in Lockes Versuchen über den menschlichen Verstand einen Wink zu dieser Eintheilung an. Denn im vierten Buch, dem dritten Hauptstück § 9 u. f., nachdem er schon vorher von der verschiedenen Verknüpfung der Vorstellungen in Urtheilen und deren Quellen geredet hatte, wovon er die eine in der Identität oder Widerspruch setzt (analytische Urtheile), die andere aber in der Existenz der Vorstellungen in einem Subject (synthetische Urtheile), so gesteht er § 10, daß unsere Erkenntniß (a priori) von der letztern sehr enge und beinahe gar nichts sei. Allein es herrscht in dem, was er von dieser Art der Erkenntniß sagt, so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, daß man sich nicht wundern darf, wenn niemand, sonderlich nicht einmal Hume Anlaß daher genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Principien lernt man nicht leicht von andern, denen sie nur dunkel obgeschwebt haben. Man muß durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen sein, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiß nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wußten, daß ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege. Die, so niemals selbst denken, besitzen dennoch die Scharfsichtigkeit, alles, nachdem es ihnen gezeigt worden, in demjenigen, was sonst schon gesagt worden, aufzuspähen, wo es doch vorher niemand sehen konnte.

Der Prolegomenen
Allgemeine Frage:
Ist überall Metaphysik möglich?

§ 4.

Wäre Metaphysik, die sich als Wissenschaft behaupten könnte, wirklich; könnte man sagen: hier ist Metaphysik, die dürft ihr nur lernen, und sie wird euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen: so wäre diese Frage unnöthig, und es bliebe nur diejenige übrig, die mehr eine Prüfung unserer Scharfsinnigkeit, als den Beweis von der Existenz der Sache selbst beträfe, nämlich wie sie möglich sei, und wie Vernunft es anfange, dazu zu gelangen. Nun ist es der menschlichen Vernunft in diesem Falle so gut nicht geworden. Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man etwa einen Euklid vorzeigt, und sagen: das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, das Erkenntniß eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt, bewiesen aus Principien der reinen Vernunft. Denn man kann uns zwar viele Sätze aufzeigen, die apodiktisch gewiß sind und niemals gestritten worden; aber diese sind insgesammt analytisch und betreffen mehr die Materialien und den Bauzeug zur Metaphysik, als die Erweiterung der Erkenntniß, die doch unsere eigentliche Absicht mit ihr sein soll (§ 2. litt. c). Ob ihr aber gleich auch synthetische Sätze (z. B. den Satz des zureichenden Grundes) vorzeigt, die ihr niemals aus bloßer Vernunft, mithin, wie doch eure Pflicht war, a priori bewiesen habt, die man euch aber doch gerne einräumt: so gerathet ihr doch, wenn ihr euch derselben zu eurem Hauptzwecke bedienen wollt, in so unstatthafte und unsichere Behauptungen, daß zu aller Zeit eine Metaphysik der anderen entweder in Ansehung der Behauptungen selbst, oder ihrer Beweise widersprochen und dadurch ihren Anspruch auf daurenden Beifall selbst vernichtet hat. Sogar sind die Versuche, eine solche Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne Zweifel die erste Ursache des so früh entstandenen Scepticismus gewesen, einer Denkungsart, darin die Vernunft so gewaltthätig gegen sich selbst verfährt, daß diese niemals, als in völliger Verzweiflung an Befriedigung in Ansehung ihrer wichtigsten Absichten hätte entstehen können. Denn lange vorher, ehe man die Natur methodisch zu befragen anfing, befrug man

blos seine abgesonderte Vernunft, die durch gemeine Erfahrung in gewisser Maße schon geübt war, weil Vernunft uns doch immer gegenwärtig ist, Naturgesetze aber gemeiniglich mühsam aufgesucht werden müssen: und so schwamm Metaphysik oben auf wie Schaum, doch so, daß so wie der, den man geschöpft hatte, zerging, sich sogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer einige begierig auffammleten, wobei andere, anstatt in der Tiefe die Ursache dieser Erscheinung zu suchen, sich damit weise dünkten, daß sie die vergebliche Mühe der erstern belachten.

Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen mathematischen Erkenntniß von aller andern Erkenntniß a priori ist, daß sie durchaus nicht aus Begriffen, sondern jederzeit nur durch die Construction der Begriffe (Kritik S. 713)*) vor sich gehen muß. Da sie also in ihren Sätzen über den Begriff zu demjenigen, was die ihm correspondirende Anschauung enthält, hinausgehen muß: so können und sollen ihre Sätze auch niemals durch Zergliederung der Begriffe, d. i. analytisch, entspringen und sind daher insgesammt synthetisch.

Ich kann aber nicht umhin, den Nachteil zu bemerken, den die Vernachlässigung dieser sonst leichten und unbedeutend scheinenden Beobachtung der Philosophie zugezogen hat. Hume, als er den eines Philosophen würdigen Beruf fühlte, seine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntniß a priori zu werfen, in welchem sich der menschliche Verstand so große Besitzungen anmaßt, schnitt unbedachtsamer Weise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich reine Mathematik, davon ab in der Einbildung, ihre Natur und so zu reden ihre Staatsverfassung beruhe auf ganz andern Principien, nämlich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs; und ob er zwar die Eintheilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geschieht, so war es doch gerade so viel, als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält blos analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische a priori. Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrthum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urtheile weit über seinen metaphysischen Begriff der Causalität erweitert und sie auch auf die Möglichkeit der Mathematik a priori ausgedehnt; denn diese mußte er eben sowohl für synthe-

*) A^2 S. 741.

tisch annehmen. Alsdann aber hätte er seine metaphysische Sätze keineswegs auf bloße Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiomen der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben würde, welches zu thun er viel zu einsehend war. Die gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider die Gefahr einer schnöden Mißhandlung gesichert; denn die Streiche, welche der letzern zugedacht waren, hätten die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht sein konnte: und so wäre der scharfsinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen, die aber durch seinen unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben.

Eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Man muß zur Metaphysik gehörige von eigentlich metaphysischen Urtheilen unterscheiden. Unter jenen sind sehr viele analytisch, aber sie machen nur die Mittel zu metaphysischen Urtheilen aus, auf die der Zweck der Wissenschaft ganz und gar gerichtet ist, und die allemal synthetisch sind. Denn wenn Begriffe zur Metaphysik gehören, z. B. der von Substanz, so gehören die Urtheile, die aus der bloßen Zergliederung derselben entspringen, auch nothwendig zur Metaphysik, z. B. Substanz ist dasjenige, was nur als Subject existirt ꝛc., und vermittelst mehrerer dergleichen analytischen Urtheile suchen wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analysis eines reinen Verstandesbegriffs (dergleichen die Metaphysik enthält) nicht auf andere Art vor sich geht, als die Zergliederung jedes andern, auch empirischen Begriffs, der nicht in die Metaphysik gehört (z. B. Luft ist eine elastische Flüssigkeit, deren Elasticität durch keinen bekannten Grad der Kälte aufgehoben wird), so ist zwar der Begriff, aber nicht das analytische Urtheil eigenthümlich metaphysisch: denn diese Wissenschaft hat etwas Besonderes und ihr Eigenthümliches in der Erzeugung ihrer Erkenntnisse a priori, die also von dem, was sie mit allen andern Verstandeserkenntnissen gemein hat, muß unterschieden werden; so ist z. B. der Satz: alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich, ein synthetischer und eigenthümlich metaphysischer Satz.

Wenn man die Begriffe a priori, welche die Materie der Metaphysik und ihr Bauzeug ausmachen, zuvor nach gewissen Principien gesammlet hat, so ist die Zergliederung dieser Begriffe von großem Werthe; auch kann dieselbe als ein besonderer Theil (gleichsam als philosophia definitiva), der lauter analytische, zur Metaphysik gehörige Sätze enthält, von allen

synthetischen Sätzen, die die Metaphysik selbst ausmachen, abgesondert vorgetragen werden. Denn in der That haben jene Zergliederungen nirgend anders einen beträchtlichen Nutzen, als in der Metaphysik, d. i. in Absicht auf die synthetischen Sätze, die aus jenen zuerst zergliederten Begriffen sollen erzeugt werden.

Der Schluß dieses Paragraphs ist also: daß Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen a priori zu thun habe, und diese allein ihren Zweck ausmachen, zu welchem sie zwar allerdings mancher Zergliederungen ihrer Begriffe, mithin analytischer Urtheile bedarf, wobei aber das Verfahren nicht anders ist, als in jeder andern Erkenntnißart, wo man seine Begriffe durch Zergliederung blos deutlich zu machen sucht. Allein die Erzeugung der Erkenntniß a priori sowohl der Anschauung als Begriffen nach, endlich auch synthetischer Sätze a priori und zwar im philosophischen Erkenntnisse machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus.

Überdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Scepticismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit, aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkenntniß, deren wir bedürfen, und mißtrauisch durch lange Erfahrung in Ansehung jeder, die wir zu besitzen glauben, oder die sich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: Ist überall Metaphysik möglich? Aber diese Frage muß nicht durch sceptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik (denn wir lassen jetzt noch keine gelten), sondern aus dem nur noch problematischen Begriffe einer solchen Wissenschaft beantwortet werden.

In der Kritik der reinen Vernunft bin ich in Absicht auf diese Frage synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, daß ich in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst und also, ohne sich auf irgend ein Factum zu stützen, die Erkenntniß aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegomena sollen dagegen Vorübungen sein; sie sollen mehr anzeigen, was man zu thun habe, um eine Wissenschaft wo möglich zur Wirklichkeit zu bringen, als sie selbst vortragen. Sie

müssen sich also auf etwas stützen, was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wußte, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesammt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird. Das methodische Verfahren der Prolegomenen, vornehmlich derer, die zu einer künftigen Metaphysik vorbereiten sollen, wird also *analytisch* sein.

Es trifft sich aber glücklicher Weise, daß, ob wir gleich nicht annehmen können, daß Metaphysik als Wissenschaft *wirklich* sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, daß gewisse reine synthetische Erkenntniß a priori wirklich und gegeben sei, nämlich *reine Mathematik* und *reine Naturwissenschaft*; denn beide enthalten Sätze, die theils apodiktisch gewiß durch bloße Vernunft, theils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wir haben also einige wenigstens *unbestrittene* synthetische Erkenntniß a priori und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur *wie sie möglich sei*, um aus dem Princip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können.

Prolegomena.

Allgemeine Frage:

Wie ist Erkenntniß aus reiner Vernunft möglich?

§ 5.

Wir haben oben den mächtigen Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile gesehen. Die Möglichkeit analytischer Sätze konnte sehr leicht begriffen werden; denn sie gründet sich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs. Die Möglichkeit synthetischer Sätze a posteriori, d. i. solcher, welche aus der Erfahrung geschöpft werden, bedarf auch keiner besondern Erklärung; denn Erfahrung ist selbst nichts anders, als eine continuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Es bleiben uns also nur synthetische Sätze a priori übrig, deren Möglichkeit gesucht oder untersucht werden muß, weil sie auf anderen Principien als dem Satze des Widerspruchs beruhen muß.

Wir dürfen aber die Möglichkeit solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seien. Denn es sind deren gnug und zwar mit unstreitiger Gewißheit wirklich gegeben, und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch sein soll, so werden wir davon anfangen, daß dergleichen synthetische, aber reine Vernunfterkenntniß wirklich sei; aber alsdann müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch untersuchen und fragen, wie diese Erkenntniß möglich sei, damit wir aus den Principien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen in Stand gesetzt werden. Die eigentliche, mit schulgerechter Präcision ausgedrückte Aufgabe, auf die alles ankommt, ist also:

Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?

Ich habe sie oben der Popularität zu Gefallen etwas anders, nämlich als eine Frage nach dem Erkenntniß aus reiner Vernunft, ausgedrückt, welches ich dieses Mal ohne Nachtheil der gesuchten Einsicht wohl thun konnte: weil, da es hier doch lediglich um die Metaphysik und deren Quellen zu thun ist, man nach den vorher gemachten Erinnerungen sich, wie ich hoffe, jederzeit erinnern wird, daß, wenn wir hier von Erkenntniß aus reiner Vernunft reden, niemals von der analytischen, sondern lediglich der synthetischen die Rede sei.*)

Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik und also ihre Existenz gänzlich an. Es mag jemand seine Behauptungen in derselben mit noch so großem Schein vortragen, Schlüsse

*) Es ist unmöglich zu verhüten, daß, wenn die Erkenntniß nach und nach weiter fortrückt, nicht gewisse schon classisch gewordne Ausdrücke, die noch von dem Kindheitsalter der Wissenschaft her sind, in der Folge sollten unzureichend und übel anpassend gefunden werden, und ein gewisser neuer und mehr angemessener Gebrauch mit dem alten in einige Gefahr der Verwechselung gerathen sollte. Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz was anderes als ein Inbegriff analytischer Sätze: sie bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich. In dieser Lehrart bedient man sich öfters lauter synthetischer Sätze, wie die mathematische Analysis davon ein Beispiel giebt; und sie könnte besser die regressive Lehrart zum Unterschiede von der synthetischen oder progressiven heißen. Noch kommt der Name Analytik auch als ein Haupttheil der Logik vor, und da ist es die Logik der Wahrheit und wird der Dialektik entgegengesetzt, ohne eigentlich darauf zu sehen, ob die zu jener gehörige Erkenntnisse analytisch oder synthetisch seien.

auf Schlüsse bis zum Erdrücken aufhäufen; wenn er nicht vorher jene Frage hat gnugthuend beantworten können, so habe ich Recht zu sagen: es ist alles eitele, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Du sprichst durch reine Vernunft und maßest dir an, a priori Erkenntnisse gleichsam zu erschaffen, indem du nicht blos gegebene Begriffe zergliederst, sondern neue Verknüpfungen vorgiebst, die nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und die du doch so ganz unabhängig von aller Erfahrung einzusehen vermeinst; wie kommst du nun hiezu, und wie willst du dich wegen solcher Anmaßungen rechtfertigen? Dich auf Beistimmung der allgemeinen Menschenvernunft zu berufen, kann dir nicht gestattet werden; denn das ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruht. Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi. *Horat.*

So unentbehrlich aber die Beantwortung dieser Frage ist, so schwer ist sie doch zugleich; und obzwar die vornehmste Ursache, weswegen man sie nicht schon längst zu beantworten gesucht hat, darin liegt, daß man sich nicht einmal hat einfallen lassen, daß so etwas gefragt werden könne, so ist doch eine zweite Ursache diese, daß eine gnugthuende Beantwortung dieser einen Frage ein weit anhaltenderes, tieferes und mühsameres Nachdenken erfordert, als jemals das weitläufigste Werk der Metaphysik, das bei der ersten Erscheinung seinem Verfasser Unsterblichkeit versprach. Auch muß ein jeder einsehende Leser, wenn er diese Aufgabe nach ihrer Forderung sorgfältig überdenkt, anfangs durch ihre Schwierigkeit erschreckt, sie für unauflöslich, und gäbe es nicht wirklich dergleichen reine synthetische Erkenntnisse a priori, sie ganz und gar für unmöglich halten; welches dem David Hume wirklich begegnete, ob er sich zwar die Frage bei weitem nicht in solcher Allgemeinheit vorstellte, als es hier geschieht und geschehen muß, wenn die Beantwortung für die ganze Metaphysik entscheidend werden soll. Denn wie ist es möglich, sagte der scharfsinnige Mann, daß, wenn mir ein Begriff gegeben ist, ich über denselben hinausgehen und einen andern damit verknüpfen kann, der in jenem gar nicht enthalten ist, und zwar so, als wenn dieser nothwendig zu jenem gehöre? Nur Erfahrung kann uns solche Verknüpfungen an die Hand geben (so schloß er aus jener Schwierigkeit, die er für Unmöglichkeit hielt), und alle jene vermeintliche Nothwendigkeit oder, welches einerlei ist, dafür gehaltene Erkenntniß a priori ist nichts als eine lange Gewohnheit, etwas wahr zu finden und daher die subjective Nothwendigkeit für objectiv zu halten.

Wenn der Leser sich über Beschwerde und Mühe beklagt, die ich ihm

durch die Auflösung dieser Aufgabe machen werde, so darf er nur den Versuch anstellen, sie auf leichtere Art selbst aufzulösen. Vielleicht wird er sich alsdann demjenigen verbunden halten, der eine Arbeit von so tiefer Nachforschung für ihn übernommen hat, und wohl eher über die Leichtigkeit, die nach Beschaffenheit der Sache der Auflösung noch hat gegeben werden können, einige Verwunderung merken lassen; auch hat es Jahre lang Bemühung gekostet, um diese Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit (in dem Verstande, wie die Mathematiker dieses Wort nehmen, nämlich hinreichend für alle Fälle) aufzulösen und sie auch endlich in analytischer Gestalt, wie der Leser sie hier antreffen wird, darstellen zu können.

Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmäßig so lange suspendirt, bis sie die Frage: *Wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich?* gnugthuend werden beantwortet haben. Denn in dieser Beantwortung allein besteht das Creditiv, welches sie vorzeigen müßten, wenn sie im Namen der reinen Vernunft etwas bei uns anzubringen haben; in Ermangelung desselben aber können sie nichts anders erwarten, als von Vernünftigen, die so oft schon hintergangen worden, ohne alle weitere Untersuchung ihres Anbringens abgewiesen zu werden.

Wollten sie dagegen ihr Geschäfte nicht als *Wissenschaft*, sondern als eine *Kunst* heilsamer und dem allgemeinen Menschenverstande anpassender Überredungen treiben, so kann ihnen dieses Gewerbe nach Billigkeit nicht verwehrt werden. Sie werden alsdann die bescheidene Sprache eines vernünftigen Glaubens führen, sie werden gestehen, daß es ihnen nicht erlaubt sei, über das, was jenseit der Grenzen aller möglichen Erfahrung hinausliegt, auch nur einmal *zu muthmaßen*, geschweige etwas *zu wissen*, sondern nur etwas (nicht zum speculativen Gebrauche, denn auf den müssen sie Verzicht thun, sondern lediglich zum praktischen) *anzunehmen*, was zur Leitung des Verstandes und Willens im Leben möglich und sogar unentbehrlich ist. So allein werden sie den Namen nützlicher und weiser Männer führen können, um desto mehr, je mehr sie auf den der Metaphysiker Verzicht thun: denn diese wollen speculative Philosophen sein, und da, wenn es um Urtheile a priori zu thun ist, man es auf schale Wahrscheinlichkeiten nicht aussetzen kann (denn was dem Vorgeben nach a priori erkannt wird, wird eben dadurch als nothwendig angekündigt), so kann es ihnen nicht erlaubt sein, mit Muthmaßungen zu spielen,

sondern ihre Behauptung muß Wissenschaft sein, oder sie ist überall gar nichts.

Man kann sagen, daß die ganze Transscendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik nothwendig vorhergeht, selbst nichts anders als blos die vollständige Auflösung der hier vorgelegten Frage sei, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe also bis jetzt keine Transscendentalphilosophie. Denn was den Namen davon führt, ist eigentlich ein Theil der Metaphysik; jene Wissenschaft soll aber die Möglichkeit der letzteren zuerst ausmachen und muß also vor aller Metaphysik vorhergehen. Man darf sich also auch nicht wundern, da eine ganze und zwar aller Beihülfe aus andern beraubte, mithin an sich ganz neue Wissenschaft nöthig ist, um nur eine einzige Frage hinreichend zu beantworten, wenn die Auflösung derselben mit Mühe und Schwierigkeit, ja sogar mit einiger Dunkelheit verbunden ist.

Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraussetzen, daß solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich sind: so können wir uns nur auf zwei Wissenschaften der theoretischen Erkenntniß (als von der allein hier die Rede ist) berufen, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin, wenn etwa in ihnen ein Erkenntniß a priori vorkäme, die Wahrheit oder Übereinstimmung derselben mit dem Objecte in concreto, d. i. ihre Wirklichkeit, zeigen, von der alsdann zu dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytischen Wege fortgegangen werden könnte. Dies erleichtert das Geschäfte sehr, in welchem die allgemeine Betrachtungen nicht allein auf Facta angewandt werden, sondern sogar von ihnen ausgehen, anstatt daß sie in synthetischem Verfahren gänzlich in abstracto aus Begriffen abgeleitet werden müssen.

Um aber von diesen wirklichen und zugleich gegründeten reinen Erkenntnissen a priori zu einer möglichen, die wir suchen, nämlich einer Metaphysik als Wissenschaft, aufzusteigen, haben wir nöthig, das, was sie veranlaßt und als blos natürlich gegebene, obgleich wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige Erkenntniß a priori jener zum Grunde liegt, deren Bearbeitung ohne alle kritische Untersuchung ihrer Möglichkeit gewöhnlichermaßen schon Metaphysik genannt wird, mit einem Worte die Naturanlage zu einer solchen Wissenschaft, unter unserer Hauptfrage mit zu be-

greifen; und so wird die transscendentale Hauptfrage, in vier andere Fragen zertheilt, nach und nach beantwortet werden.

1) Wie ist reine Mathematik möglich?

2) Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

3) Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

4) Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Man sieht, daß, wenn gleich die Auflösung dieser Aufgaben hauptsächlich den wesentlichen Inhalt der Kritik darstellen soll, sie dennoch auch etwas Eigenthümliches habe, welches auch für sich allein der Aufmerksamkeit würdig ist, nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen, um dadurch dieser ihr Vermögen, etwas a priori zu erkennen, vermittelst der Tat selbst zu erforschen und auszumessen; wodurch denn diese Wissenschaften selbst, wenn gleich nicht in Ansehung ihres Inhalts, doch was ihren richtigen Gebrauch betrifft, gewinnen und, indem sie einer höheren Frage, wegen ihres gemeinschaftlichen Ursprungs, Licht zu verschaffen, zugleich Anlaß geben, ihre eigene Natur besser aufzuklären.

Der transscendentalen Hauptfrage

Erster Theil.

Wie ist reine Mathematik möglich?

§ 6.

Hier ist nun eine große und bewährte Erkenntniß, die schon jetzt von bewundernswürdigem Umfange ist und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewißheit, d. i. absolute Nothwendigkeit, bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Product der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist. „Wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntniß gänzlich a priori zu Stande zu bringen?“ Setzt dieses Vermögen, da es sich nicht auf Erfahrungen fußt, noch fußen kann, nicht irgend einen Erkenntnißgrund a priori voraus, der tief verborgen liegt, der sich aber durch diese seine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den ersten Anfängen derselben nur fleißig nachspürte?

§ 7.

Wir finden aber, daß alle mathematische Erkenntniß dieses Eigenthümliche habe, daß sie ihren Begriff vorher *in der Anschauung* und zwar a priori, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt thun kann; daher ihre Urtheile jederzeit *intuitiv* sind, an statt daß Philosophie sich mit *discursiven* Urtheilen, *aus bloßen Begriffen*, begnügen muß und ihre apodiktische Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. Diese Beobachtung in Ansehung der Natur der Mathematik giebt uns nun schon eine Leitung auf die erste und oberste Bedingung ihrer Möglichkeit: nämlich es muß ihr irgend *eine reine Anschauung* zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe in concreto und dennoch a priori darstellen oder, wie man es nennt, sie *construiren* kann.*) Können wir diese reine Anschauung und die Möglichkeit einer solchen ausfinden, so erklärt sich daraus leicht, wie synthetische Sätze a priori in der reinen Mathematik, und mithin auch, wie diese Wissenschaft selbst möglich sei; denn so wie die empirische Anschauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, daß wir unseren Begriff, den wir uns von einem Object der Anschauung machen, durch neue Prädicate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung thun; nur mit dem Unterschiede: daß im letztern Falle das synthetische Urtheil a priori gewiß und apodiktisch, im ersteren aber nur a posteriori und empirisch gewiß sein wird, weil diese nur das enthält, was in der zufälligen empirischen Anschauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen nothwendig angetroffen werden muß, indem sie als Anschauung a priori mit dem Begriffe *vor aller Erfahrung* oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden ist.

§ 8.

Allein die Schwierigkeit scheint bei diesem Schritte eher zu wachsen, als abzunehmen. Denn nunmehr lautet die Frage: *wie ist es möglich, etwas a priori anzuschauen*? Anschauung ist eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. Daher scheint es unmöglich, a priori *ursprünglich* anzuschauen, weil

*) Siehe Kritik S. 713 [A² S. 741].

die Anschauung alsdann ohne einen weder vorher, noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müßte und also nicht Anschauung sein könnte. Begriffe sind zwar von der Art, daß wir uns einige derselben, nämlich die, so nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt enthalten, ganz wohl a priori machen können, ohne daß wir uns in einem unmittelbaren Verhältnisse zum Gegenstande befänden, z. B. den Begriff von Größe, von Ursache ꝛc.; aber selbst diese bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verschaffen, einen gewissen Gebrauch in concreto, d. i. Anwendung auf irgend eine Anschauung, dadurch uns ein Gegenstand derselben gegeben wird. Allein wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen?

§ 9.

Müßte unsre Anschauung von der Art sein, daß sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung a priori stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht a priori stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde: denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müßte denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, daß meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntniß a priori stattfinde, wenn sie nämlich nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde. Denn daß Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäß allein angeschaut werden können, kann ich a priori wissen. Hieraus folgt: daß Sätze, die blos diese Form der sinnlichen Anschauung betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und gültig sein werden, imgleichen umgekehrt, daß Anschauungen, die a priori möglich sind, niemals andere Dinge als Gegenstände unsrer Sinne betreffen können.

§ 10.

Also ist es nur die Form der sinnlichen Anschauung, dadurch wir a priori Dinge anschauen können, wodurch wir aber auch die Objecte nur erkennen, wie sie uns (unsern Sinnen) erscheinen können, nicht wie sie an sich sein mögen; und diese Voraussetzung ist schlechterdings nothwendig, wenn synthetische Sätze a priori als möglich eingeräumt, oder, im Falle sie wirklich angetroffen werden, ihre Möglichkeit begriffen und zum voraus bestimmt werden soll.

Nun sind Raum und Zeit diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntnissen und Urtheilen, die zugleich als apodiktisch und nothwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik muß alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung und reine Mathematik in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie construiren, ohne welche (weil sie nicht analytisch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, sondern synthetisch verfahren kann) es ihr unmöglich ist, einen Schritt zu thun, so lange ihr nämlich reine Anschauung fehlt, in der allein der Stoff zu synthetischen Urtheilen a priori gegeben werden kann. Geometrie legt die reine Anschauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande, vornehmlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelst der Vorstellung der Zeit zu Stande bringen. Beide Vorstellungen aber sind blos Anschauungen; denn wenn man von den empirischen Anschauungen der Körper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empirische, nämlich was zur Empfindung gehört, wegläßt, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche also reine Anschauungen sind, die jenen a priori zum Grunde liegen und daher selbst niemals weggelassen werden können, aber eben dadurch, daß sie reine Anschauungen a priori sind, beweisen, daß sie bloße Formen unserer Sinnlichkeit sind, die vor aller empirischen Anschauung, d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände, vorhergehen müssen, und denen gemäß Gegenstände a priori erkannt werden können, aber freilich nur, wie sie uns erscheinen.

§ 11.

Die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts ist also aufgelöset. Reine Mathematik ist als synthetische Erkenntniß a priori nur dadurch möglich, daß sie auf keine andere als bloße Gegenstände der Sinne geht, deren

empirischer Anschauung eine reine Anschauung (des Raums und der Zeit) und zwar a priori zum Grunde liegt und darum zum Grunde liegen kann, weil diese nichts anders als die bloße Form der Sinnlichkeit ist, welche vor der wirklichen Erscheinung der Gegenstände vorhergeht, indem sie dieselbe in der That allererst möglich macht. Doch betrifft dieses Vermögen, a priori anzuschauen, nicht die Materie der Erscheinung, d. i. das, was in ihr Empfindung ist, denn diese macht das Empirische aus, sondern nur die Form derselben, Raum und Zeit. Wollte man im mindesten daran zweifeln, daß beide gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur bloße ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen sind, so möchte ich gerne wissen, wie man es möglich finden kann, a priori und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen sein müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, so bald beide für nichts weiter als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber blos für Erscheinungen gelten; denn alsdann kann die Form der Erscheinung, d. i. die reine Anschauung, allerdings aus uns selbst, d. i. a priori, vorgestellt werden.

§ 12.

Um etwas zur Erläuterung und Bestätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich nothwendige Verfahren der Geometern ansehen. Alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der andern gesetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, daß sie einander decken, welches offenbar nichts anders als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz ist; und diese Anschauung muß rein und a priori gegeben werden, denn sonst könnte jener Satz nicht für apodiktisch gewiß gelten, sondern hätte nur empirische Gewißheit. Es würde nur heißen: man bemerkt es jederzeit so, und er gilt nur so weit, als unsre Wahrnehmung bis dahin sich erstreckt hat. Daß der vollständige Raum (der selbst keine Grenze eines anderen Raumes mehr ist) drei Abmessungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne, wird auf den Satz gebaut, daß sich in einem Punkte nicht mehr als drei Linien rechtwinklicht schneiden können; dieser Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung

und zwar reiner a priori, weil er apodiktisch gewiß ist; daß man verlangen kann, eine Linie solle ins Unendliche gezogen (in indefinitum), oder eine Reihe Veränderungen (z. B. durch Bewegung zurückgelegte Räume) solle ins Unendliche fortgesetzt werden, setzt doch eine Vorstellung des Raumes und der Zeit voraus, die blos an der Anschauung hängen kann, nämlich so fern sie an sich durch nichts begrenzt ist; denn aus Begriffen könnte sie nie geschlossen werden. Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen a priori zum Grunde, welche ihre synthetische und apodiktisch geltende Sätze möglich machen; und daher erklärt unsere transscendentale Deduction der Begriffe im Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik, die ohne eine solche Deduction, und ohne daß wir annehmen, „alles, was unsern Sinnen gegeben werden mag (den äußeren im Raume, dem inneren in der Zeit), werde von uns nur angeschauet, wie es uns erscheint, nicht wie es an sich selbst ist," zwar eingeräumt, aber keineswegs eingesehen werden könnte.

§ 13.

Diejenigen, welche noch nicht von dem Begriffe loskommen können, als ob Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhingen, können ihre Scharfsinnigkeit an folgendem Paradoxon üben und, wenn sie dessen Auflösung vergebens versucht haben, wenigstens auf einige Augenblicke von Vorurtheilen frei, vermuthen, daß doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes und der Zeit zu bloßen Formen unsrer sinnlichen Anschauung Grund haben möge.

Wenn zwei Dinge in allen Stücken, die an jedem für sich nur immer können erkannt werden, (in allen zur Größe und Qualität gehörigen Bestimmungen) völlig einerlei sind, so muß doch folgen, daß eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des andern könne gesetzt werden, ohne daß diese Vertauschung den mindesten kenntlichen Unterschied verursachen würde. In der That verhält sich dies auch so mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verschiedene sphärische zeigen unerachtet jener völligen innern Übereinstimmung doch eine solche Verschiedenheit im äußeren Verhältniß, daß sich eine an die Stelle der andern gar nicht setzen läßt; z. B. zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Äquators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich sein in Ansehung der Seiten sowohl als Winkel, so daß an keinem,

wenn er allein und zugleich vollständig beschrieben wird, nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des andern läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des andern (nämlich auf dem entgegengesetzten Hemisphär) gesetzt werden; und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit beider Triangel, die kein Verstand als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äußere Verhältniß im Raume offenbart. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kann wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher und in allen Stücken gleicher sein, als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine solche Hand, als im Spiegel gesehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes setzen; denn wenn dieses eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres ist ein linkes, das nimmermehr die Stelle des ersteren vertreten kann. Nun sind hier keine innre Unterschiede, die irgend ein Verstand nur denken könnte; und dennoch sind die Unterschiede innerlich, so weit die Sinne lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten unerachtet aller beiderseitigen Gleichheit und Ähnlichkeit doch nicht zwischen denselben Grenzen eingeschlossen sein (sie können nicht congruiren); der Handschuh der einen Hand kann nicht auf der andern gebraucht werden. Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind, und wie sie der pure Verstand erkennen würde, sondern es sind sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannten Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht. Von dieser ist nun der Raum die Form der äußern Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äußeren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil ist (dem Verhältnisse zum äußeren Sinne), d. i. der Theil ist nur durchs Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst als Gegenständen des bloßen Verstandes niemals, wohl aber bei bloßen Erscheinungen stattfindet. Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch incongruenter Dinge (z. B. widersinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begriff verständlich machen, sondern nur durch das Verhältniß zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht.

Anmerkung I.

Die reine Mathematik und namentlich die reine Geometrie kann nur unter der Bedingung allein objective Realität haben, daß sie blos auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht: daß unsre sinnliche Vorstellung keinesweges eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sei, wie sie uns erscheinen. Daraus folgt, daß die Sätze der Geometrie nicht etwa Bestimmungen eines bloßen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie sind und also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände könnten bezogen werden, sondern daß sie nothwendiger Weise vom Raume und darum auch von allem, was im Raume angetroffen werden mag, gelten, weil der Raum nichts anders ist, als die Form aller äußeren Erscheinungen, unter der uns allein Gegenstände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit, deren Form die Geometrie zum Grunde legt, ist das, worauf die Möglichkeit äußerer Erscheinungen beruht; diese also können niemals etwas anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen vorschreibt. Ganz anders würde es sein, wenn die Sinne die Objecte vorstellen müßten, wie sie an sich selbst sind. Denn da würde aus der Vorstellung vom Raume, die der Geometer a priori mit allerlei Eigenschaften desselben zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, daß alles dieses sammt dem, was daraus gefolgert wird, sich gerade so in der Natur verhalten müsse. Man würde den Raum des Geometers für bloße Erdichtung halten und ihm keine objective Gültigkeit zutrauen, weil man gar nicht einsieht, wie Dinge nothwendig mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum voraus von ihnen machen, übereinstimmen müßten. Wenn aber dieses Bild oder vielmehr diese formale Anschauung die wesentliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit ist, vermittelst deren uns allein Gegenstände gegeben werden, diese Sinnlichkeit aber nicht Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen vorstellt, so ist ganz leicht zu begreifen und zugleich unwidersprechlich bewiesen: daß alle äußere Gegenstände unsrer Sinnenwelt nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünktlichkeit übereinstimmen müssen, weil die Sinnlichkeit durch ihre Form äußerer Anschauung (den Raum), womit sich der Geometer beschäftigt, jene Gegenstände als bloße Erscheinungen selbst allererst möglich macht. Es wird allemal ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, daß es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit

ihrer geometrischen Sätze, sofern sie blos den Raum beträfen, aber an der objectiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfingen; da sie besorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wohl aus physischen Punkten, mithin der wahre Raum im Objecte aus einfachen Theilen bestehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keinesweges bestehen kann. Sie erkannten nicht: daß dieser Raum in Gedanken den physischen, d. i. die Ausdehnung der Materie selbst, möglich mache; daß dieser gar keine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, sondern nur eine Form unserer sinnlichen Vorstellungskraft sei; daß alle Gegenstände im Raume bloße Erscheinungen, d. i. nicht Dinge an sich selbst, sondern Vorstellungen unsrer sinnlichen Anschauung seien, und, da der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die wir a priori in uns finden, und die den Grund der Möglichkeit aller äußern Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält, diese nothwendig und auf das präciseste mit den Sätzen des Geometers, die er aus keinem erdichteten Begriff, sondern aus der subjectiven Grundlage aller äußern Erscheinungen, nämlich der Sinnlichkeit selbst, zieht, zusammen stimmen müssen. Auf solche und keine andere Art kann der Geometer wider aller Chicanen einer seichten Metaphysik wegen der ungezweifelten objectiven Realität seiner Sätze gesichert werden, so befremdend sie auch dieser, weil sie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, scheinen müssen.

Anmerkung II.

Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muß uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelst der Sinne; der Verstand schauet nichts an, sondern reflectirt nur. Da nun die Sinne nach dem jetzt Erwiesenen uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber bloße Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, „so müssen auch alle Körper mit sammt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als bloße Vorstellungen in uns gehalten werden und existiren nirgend anders, als blos in unsern Gedanken." Ist dieses nun nicht der offenbare Idealismus?

Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahr-

zunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben; welches Wort also blos die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon.

Daß man unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack ꝛc. Daß ich aber noch über diese aus wichtigen Ursachen die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt ꝛc.), auch mit zu bloßen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen; und so wenig wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Object an sich selbst, sondern nur den Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heißen kann: so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heißen, blos deshalb weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, blos zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealism aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können.

Ich möchte gerne wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen sein müßten, damit sie nicht einen Idealism enthielten. Ohne Zweifel müßte ich sagen: daß die Vorstellung vom Raume nicht blos dem Ver-

hältnisse, was unsre Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäß sei, denn das habe ich gesagt, sondern daß sie sogar dem Object völlig ähnlich sei; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig als daß die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Ähnlichkeit habe.

Anmerkung III.

Hieraus läßt sich nun ein leicht vorherzusehender, aber nichtiger Einwurf gar leicht abweisen: „daß nämlich durch die Idealität des Raums und der Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde." Nachdem man nämlich zuvörderst alle philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntniß dadurch verdorben hatte, daß man die Sinnlichkeit blos in einer verworrenen Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie sie sind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieser unserer Vorstellung zum klaren Bewußtsein zu bringen; dagegen von uns bewiesen worden, daß Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschiede der Klarheit oder Dunkelheit, sondern in dem genetischen des Ursprungs der Erkenntniß selbst bestehe, da sinnliche Erkenntniß die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinnen afficiren, und also, daß durch sie blos Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstande zur Reflexion gegeben werden: nach dieser nothwendigen Berichtigung regt sich ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsetzlicher Mißdeutung entspringender Einwurf, als wenn mein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte.

Wenn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Jene, nämlich Erscheinung, beruhte auf den Sinnen, diese Beurtheilung aber auf dem Verstande, und es frägt sich nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sei oder nicht. Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objects bestimmen, und wie fern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht. Und da liegt es gar nicht an den Erscheinungen, wenn unsere Erkenntniß den Schein für Wahrheit nimmt, d. i. wenn Anschauung, wodurch uns ein Object gege-

ben wird, für Begriff vom Gegenstande oder auch der Existenz desselben, die der Verstand nur denken kann, gehalten wird. Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, so lange man sich bescheidet, daß dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objective Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urtheilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wohl darauf Acht hat, zu verhüten, daß diese subjective Vorstellungsart nicht für objectiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urtheil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objectives Urtheil zu fällen.

Auf solche Weise, wenn wir auch gar nicht über den Ursprung unserer Vorstellungen nachdächten und unsre Anschauungen der Sinne, sie mögen enthalten, was sie wollen, im Raume und Zeit nach Regeln des Zusammenhanges aller Erkenntniß in einer Erfahrung verknüpfen: so kann, nachdem wir unbehutsam oder vorsichtig sind, trüglicher Schein oder Wahrheit entspringen; das geht lediglich den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen im Verstande und nicht ihren Ursprung an. Eben so wenn ich alle Vorstellungen der Sinne sammt ihrer Form, nämlich Raum und Zeit, für nichts als Erscheinungen und die letztern für eine bloße Form der Sinnlichkeit halte, die außer ihr an den Objecten gar nicht angetroffen wird, und ich bediene mich derselben Vorstellungen nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung: so ist darin nicht die mindeste Verleitung zum Irrthum, oder ein Schein enthalten, daß ich sie für bloße Erscheinungen halte; denn sie können dessen ungeachtet nach Regeln der Wahrheit in der Erfahrung richtig zusammenhängen. Auf solche Weise gelten alle Sätze der Geometrie vom Raume eben sowohl von allen Gegenständen der Sinne, mithin in Ansehung aller möglichen Erfahrung, ob ich den Raum als eine bloße Form der Sinnlichkeit, oder als etwas an den Dingen selbst Haftendes ansehe; wiewohl ich im ersteren Falle allein begreifen kann, wie es möglich sei, jene Sätze von allen Gegenständen der äußeren Anschauung a priori zu wissen; sonst bleibt in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung alles eben so, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte.

Wage ich es aber mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich ist, wenn ich sie für Beschaffenheiten ausgebe, die den Dingen an sich selbst anhin-

gen (denn was sollte mich da hindern, sie auch von eben denselben Dingen, meine Sinnen möchten nun auch anders eingerichtet sein und für sie passen oder nicht, dennoch gelten zu lassen?), alsdann kann ein wichtiger Irrthum entspringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine blos meinem Subject anhängende Bedingung der Anschauung der Dinge war und sicher für alle Gegenstände der Sinne, mithin alle nur mögliche Erfahrung galt, für allgemein gültig ausgab, weil ich sie auf die Dinge an sich selbst bezog und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einschränkte.

Also ist es so weit gefehlt, daß meine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt zum bloßen Scheine mache, daß sie vielmehr das einzige Mittel ist, die Anwendung einer der allerwichtigsten Erkenntnisse, nämlich derjenigen, welche Mathematik a priori vorträgt, auf wirkliche Gegenstände zu sicheren und zu verhüten, daß sie nicht für bloßen Schein gehalten werde, weil ohne diese Bemerkung es ganz unmöglich wäre auszumachen, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen, und die dennoch in unserer Vorstellung a priori liegen, bloße selbstgemachte Hirngespinste wären, denen gar kein Gegenstand, wenigstens nicht adäquat, correspondirte, und also Geometrie selbst ein bloßer Schein sei; dagegen ihre unstreitige Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände der Sinnenwelt eben darum, weil diese bloße Erscheinungen sind, von uns hat dargethan werden können.

Es ist zweitens so weit gefehlt, daß diese meine Principien darum, weil sie aus den Vorstellungen der Sinne Erscheinungen machen, statt der Wahrheit der Erfahrung sie in bloßen Schein verwandeln sollten, daß sie vielmehr das einzige Mittel sind, den transscendentalen Schein zu verhüten, wodurch Metaphysik von je her getäuscht und eben dadurch zu den kindischen Bestrebungen verleitet worden, nach Seifenblasen zu haschen, weil man Erscheinungen, die doch bloße Vorstellungen sind, für Sachen an sich selbst nahm; woraus alle jene merkwürdige Auftritte der Antinomie der Vernunft erfolgt sind, davon ich weiter hin Erwähnung thun werde, und die durch jene einzige Bemerkung gehoben wird: daß Erscheinung, so lange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit, sobald sie aber über die Grenze derselben hinausgeht und transscendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt.

Da ich also den Sachen, die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit lasse und nur unsre sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin

einschränke, daß sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit etwas mehr als blos Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstelle, so ist dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein; und meine Protestation wider alle Zumuthung eines Idealisms ist so bündig und einleuchtend, daß sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten, obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten und niemals über den Geist der philosophischen Benennungen urtheilen, sondern blos am Buchstaben hingen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen und diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten. Denn daß ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transscendentalen Idealisms gegeben habe, kann keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealism des Cartes (wiewohl dieser nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es nach Cartesens Meinung jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals gnugthuend beantwortet werden könnte) oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley (wowider und andre ähnliche Hirngespinste unsre Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealism betraf nicht die Existenz der Sachen (die Bezweifelung derselben aber macht eigentlich den Idealism in recipirter Bedeutung aus), denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern blos die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zu oberst gehören, und von diesen, mithin überhaupt von allen Erscheinungen habe ich nur gezeigt: daß sie nicht Sachen (sondern bloße Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind. Das Wort transscendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniß auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnißvermögen bedeutet, sollte diese Mißdeutung verhüten. Ehe sie aber dieselbe doch noch fernerhin veranlasse, nehme ich diese Benennung lieber zurück und will ihn den kritischen genannt wissen. Wenn es aber ein in der That verwerflicher Idealism ist, wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in bloße Vorstellungen zu verwandeln: mit welchem Namen will man denjenigen benennen, der umgekehrt bloße Vorstellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den träumenden Idealism nennen zum Unterschiede von dem vorigen, der der schwärmende heißen mag, welche beide durch meinen sonst

sogenannten transscendentalen, besser kritischen Idealism haben abgehalten werden sollen.

Der transscendentalen Hauptfrage

Zweiter Theil.

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

§ 14.

Natur ist das Dasein der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Sollte Natur das Dasein der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals weder a priori noch a posteriori erkennen können. Nicht a priori; denn wie wollen wir wissen, was den Dingen an sich selbst zukomme, da dieses niemals durch Zergliederung unserer Begriffe (analytische Sätze) geschehen kann, weil ich nicht wissen will, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten sei (denn das gehört zu seinem logischen Wesen), sondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukomme, und wodurch das Ding selbst in seinem Dasein außer meinem Begriffe bestimmt sei. Mein Verstand und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Dasein verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müßte sich nach ihnen richten; sie müßten also mir vorher gegeben sein, um diese Bestimmungen von ihnen abzunehmen; alsdann aber wären sie nicht a priori erkannt.

Auch a posteriori wäre eine solche Erkenntniß der Natur der Dinge an sich selbst unmöglich. Denn wenn mich Erfahrung Gesetze, unter denen das Dasein der Dinge steht, lehren soll, so müßten diese, so fern sie Dinge an sich selbst betreffen, auch außer meiner Erfahrung ihnen nothwendig zukommen. Nun lehrt mich die Erfahrung zwar, was dasei, und wie es sei, niemals aber, daß es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Also kann sie die Natur der Dinge an sich selbst niemals lehren.

§ 15.

Nun sind wir gleichwohl wirklich im Besitze einer reinen Naturwissenschaft, die a priori und mit aller derjenigen Nothwendigkeit, welche zu apo-

diktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht. Ich darf hier nur diejenige Propädeutik der Naturlehre, die unter dem Titel der allgemeinen Naturwissenschaft vor aller Physik (die auf empirische Principien gegründet ist) vorhergeht, zum Zeugen rufen. Darin findet man Mathematik, angewandt auf Erscheinungen, auch blos discursive Grundsätze (aus Begriffen), welche den philosophischen Theil der reinen Naturerkenntniß ausmachen. Allein es ist doch auch manches in ihr, was nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig ist: als der Begriff der Bewegung, der Undurchdringlichkeit (worauf der empirische Begriff der Materie beruht), der Trägheit u. a. m., welche es verhindern, daß sie nicht ganz reine Naturwissenschaft heißen kann; zudem geht sie nur auf die Gegenstände äußerer Sinne, also giebt sie kein Beispiel von einer allgemeinen Naturwissenschaft in strenger Bedeutung, denn die muß die Natur überhaupt, sie mag den Gegenstand äußerer Sinne oder den des innern Sinnes (den Gegenstand der Physik sowohl als Psychologie) betreffen, unter allgemeine Gesetze bringen. Es finden sich aber unter den Grundsätzen jener allgemeinen Physik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz: daß die Substanz bleibt und beharrt, daß alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei, u. s. w. Diese sind wirklich allgemeine Naturgesetze, die völlig a priori bestehen. Es giebt also in der That eine reine Naturwissenschaft, und nun ist die Frage: wie ist sie möglich?

§ 16.

Noch nimmt das Wort Natur eine andre Bedeutung an, die nämlich das Object bestimmt, indessen daß in der obigen Bedeutung sie nur die Gesetzmäßigkeit der Bestimmungen des Daseins der Dinge überhaupt andeutete. Natur also, materialiter betrachtet, ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung. Mit dieser haben wir es hier nur zu thun, da ohnedem Dinge, die niemals Gegenstände einer Erfahrung werden können, wenn sie nach ihrer Natur erkannt werden sollten, uns zu Begriffen nöthigen würden, deren Bedeutung niemals in concreto (in irgend einem Beispiele einer möglichen Erfahrung) gegeben werden könnte, und von deren Natur wir uns also lauter Begriffe machen müßten, deren Realität, d. i. ob sie wirklich sich auf Gegenstände beziehen, oder bloße Ge-

dankendinge sind, gar nicht entschieden werden könnte. Was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dessen Erkenntniß wäre hyperphysisch, und mit dergleichen haben wir hier gar nicht zu thun, sondern mit der Naturerkenntniß, deren Realität durch Erfahrung bestätigt werden kann, ob sie gleich a priori möglich ist und vor aller Erfahrung hervorgeht.

§ 17.

Das Formale der Natur in dieser engern Bedeutung ist also die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung und, sofern sie a priori erkannt wird, die nothwendige Gesetzmäßigkeit derselben. Es ist aber eben dargethan: daß die Gesetze der Natur an Gegenständen, so fern sie nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung, sondern als Dinge an sich selbst betrachtet werden, niemals a priori können erkannt werden. Wir haben es aber hier auch nicht mit Dingen an sich selbst (dieser ihre Eigenschaften lassen wir dahin gestellt sein), sondern blos mit Dingen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun, und der Inbegriff derselben ist es eigentlich, was wir hier Natur nennen. Und nun frage ich, ob, wenn von der Möglichkeit einer Naturerkenntniß a priori die Rede ist, es besser sei, die Aufgabe so einzurichten: wie ist die nothwendige Gesetzmäßigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, oder: wie ist die nothwendige Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt a priori zu erkennen möglich?

Beim Lichte besehen, wird die Auflösung der Frage, sie mag auf die eine oder die andre Art vorgestellt sein, in Ansehung der reinen Naturerkenntniß (die eigentlich den Punkt der Quästion ausmacht) ganz und gar auf einerlei hinauslaufen. Denn die subjectiven Gesetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntniß von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung (freilich aber nicht von ihnen als Dingen an sich selbst, dergleichen aber hier auch in keine Betrachtung kommen). Es ist gänzlich einerlei, ob ich sage: ohne das Gesetz, daß, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahrnehmungsurtheil für Erfahrung gelten; oder ob ich mich so ausdrücke: alles, wovon die Erfahrung lehrt, daß es geschieht, muß eine Ursache haben.

Es ist indessen doch schicklicher, die erstere Formel zu wählen. Denn da wir wohl a priori und vor allen gegebenen Gegenständen eine Erkenntniß derjenigen Bedingungen haben können, unter denen allein eine Erfahrung in Ansehung ihrer möglich ist, niemals aber, welchen Gesetzen sie ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung an sich selbst unterworfen sein mögen, so werden wir die Natur der Dinge a priori nicht anders studiren können, als daß wir die Bedingungen und allgemeine (obgleich subjective) Gesetze erforschen, unter denen allein ein solches Erkenntniß als Erfahrung (der bloßen Form nach) möglich ist, und darnach die Möglichkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung bestimmen; denn würde ich die zweite Art des Ausdrucks wählen und die Bedingungen a priori suchen, unter denen Natur als Gegenstand der Erfahrung möglich ist, so würde ich leichtlich in Mißverstand gerathen können und mir einbilden, ich hätte von der Natur als einem Dinge an sich selbst zu reden, und da würde ich fruchtlos in endlosen Bemühungen herumgetrieben werden, für Dinge, von denen mir nichts gegeben ist, Gesetze zu suchen.

Wir werden es also hier blos mit der Erfahrung und den allgemeinen und a priori gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun haben und daraus die Natur als den ganzen Gegenstand aller möglichen Erfahrung bestimmen. Ich denke, man werde mich verstehen, daß ich hier nicht die Regeln der Beobachtung einer Natur, die schon gegeben ist, verstehe, die setzen schon Erfahrung voraus; also nicht, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, denn diese wären alsdann nicht Gesetze a priori und gäben keine reine Naturwissenschaft; sondern wie die Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeine Naturgesetze hergeleitet werden müssen.

§ 18.

Wir müssen denn also zuerst bemerken: daß, obgleich alle Erfahrungsurtheile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirische Urtheile darum Erfahrungsurtheile sind, sondern daß über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich a priori im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumirt und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden.

Empirische Urtheile, sofern sie objective Gültigkeit haben, sind **Erfahrungsurtheile**; die aber, so nur subjectiv gültig sind, nenne ich bloße **Wahrnehmungsurtheile.** Die letztern bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subject. Die erstern aber erfordern jederzeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere, im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurtheil objectiv gültig ist.

Alle unsere Urtheile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurtheile: sie gelten blos für uns, d. i. für unser Subject, und nur hinten nach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Object, und wollen, daß es auch für uns jederzeit und eben so für jedermann gültig sein solle; denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch unter einander übereinstimmen, und so bedeutet die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts anders, als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden, ein Urtheil für nothwendig allgemeingültig zu halten (welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung subsumirt ist), so müssen wir es auch für objectiv halten, d. i. daß es nicht blos eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subject, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müßten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen und daher auch alle unter einander zusammenstimmen müssen.

§ 19.

Es sind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe, und ob wir gleich das Object an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urtheil als gemeingültig und mithin nothwendig ansehen, eben darunter die objective Gültigkeit verstanden. Wir erkennen durch dieses Urtheil das Object (wenn es auch sonst, wie es an sich selbst sein möchte, unbekannt bliebe) durch die allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen; und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurtheile ihre objective Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Er-

kenntniß des Gegenstandes (denn diese ist unmöglich), sondern blos von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empirischen Urtheile entlehnen, die, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe beruht. Das Object bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unsrer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältniß bestimmt, und das Urtheil ist objectiv.

Wir wollen dieses erläutern: daß das Zimmer warm, der Zucker süß, der Wermuth widrig sei*), sind blos subjectiv gültige Urtheile. Ich verlange gar nicht, daß ich es jederzeit oder jeder andre es eben so wie ich finden soll; sie drücken nur eine Beziehung zweier Empfindungen auf dasselbe Subject, nämlich mich selbst und auch nur in meinem diesmaligen Zustande der Wahrnehmung, aus und sollen daher auch nicht vom Objecte gelten; dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurtheile. Eine ganz andere Bewandtniß hat es mit dem Erfahrungsurtheile. Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subject oder seinen damaligen Zustand ein. Daher spreche ich alle dergleichen Urtheile als objectiv gültige aus; als z. B. wenn ich sage, die Luft ist elastisch, so ist dieses Urtheil zunächst nur ein Wahrnehmungsurtheil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen nur auf einander. Will ich, es soll Erfahrungsurtheil heißen, so verlange ich, daß diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemein gültig macht. Ich will also, daß ich jederzeit und auch jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen nothwendig verbinden müsse.

---

*) Ich gestehe gern, daß diese Beispiele nicht solche Wahrnehmungsurtheile vorstellen, die jemals Erfahrungsurtheile werden könnten, wenn man auch einen Verstandesbegriff hinzu thäte, weil sie sich blos aufs Gefühl, welches jederman als blos subjectiv erkennt und welches also niemals dem Object beigelegt werden darf, beziehen und also auch niemals objectiv werden können; ich wollte nur vor der Hand ein Beispiel von dem Urtheile geben, was blos subjectiv gültig ist und in sich keinen Grund zur nothwendigen Allgemeingültigkeit und dadurch zu einer Beziehung aufs Object enthält. Ein Beispiel der Wahrnehmungsurtheile, die durch hinzugesetzten Verstandesbegriff Erfahrungsurtheile werden, folgt in der nächsten Anmerkung.

§ 20.

Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müssen, um zu sehen, was in diesem Product der Sinne und des Verstandes enthalten und wie das Erfahrungsurtheil selbst möglich sei. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewußt bin, d. i. Wahrnehmung (perceptio), die blos den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urtheilen (das blos dem Verstande zukommt). Dieses Urtheilen kann nun zwiefach sein: erstlich, indem ich blos die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewußtsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewußtsein überhaupt verbinde. Das erstere Urtheil ist blos ein Wahrnehmungsurtheil und hat so fern nur subjective Gültigkeit, es ist blos Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthszustande ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung gnug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewußtsein vermittelst des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objectiv gültig und Erfahrung sein kann.

Es geht also noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muß unter einem Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewußtsein der letzteren in einem Bewußtsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff a priori, welcher nichts thut, als blos einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann. Es sei ein solcher Begriff der Begriff der Ursache, so bestimmt er die Anschauung, die unter ihm subsumirt ist, z. B. die der Luft in Ansehung des Urtheilens überhaupt, nämlich daß der Begriff der Luft in Ansehung der Ausspannung in dem Verhältniß der Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Urtheile diene. Der Begriff der Ursache ist also ein reiner Verstandesbegriff, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterschieden ist und nur dazu dient, diejenige Vorstellung, die unter ihm enthalten ist, in Ansehung des Urtheilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen.

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden kann, zuerst erfordert: daß die Wahrnehmung unter

einem dergleichen Verstandesbegriffe subsumirt werde; z. B. die Luft gehört unter den Begriff der Ursache, welche das Urtheil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt.*) Dadurch wird nun nicht diese Ausdehnung als blos zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zustande, oder in mehrern meiner Zustände, oder in dem Zustande der Wahrnehmung anderer gehörig, sondern als dazu nothwendig gehörig vorgestellt; und das Urtheil: die Luft ist elastisch, wird allgemeingültig und dadurch allererst Erfahrungsurtheil, daß gewisse Urtheile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumiren und dadurch die Wahrnehmungen nicht blos respective auf einander in meinem Subjecte, sondern in Ansehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmen und auf solche Art das empirische Urtheil allgemeingültig machen.

Zergliedert man alle seine synthetische Urtheile, so fern sie objectiv gelten, so findet man, daß sie niemals aus bloßen Anschauungen bestehen, die blos, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in einem Urtheil verknüpft worden, sondern daß sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogene Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumirt und so allererst in einem objectiv gültigen Urtheile verknüpft worden. Selbst die Urtheile der reinen Mathematik in ihren einfachsten Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, setzt voraus, daß die Linie unter den Begriff der Größe subsumirt werde, welcher gewiß keine bloße Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urtheile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung der Quantität derselben, nämlich der Vielheit, (als

*) Um ein leichter einzusehendes Beispiel zu haben, nehme man folgendes: wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein bloßes Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft, und das synthetische Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objectiv, und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.

iudicia plurativa)*) zu bestimmen, indem unter ihnen verstanden wird, daß in einer gegebenen Anschauung vieles Gleichartige enthalten sei.

§ 21.

Um nun also die Möglichkeit der Erfahrung, so fern sie auf reinen Verstandesbegriffen a priori beruht, darzulegen, müssen wir zuvor das, was zum Urtheilen überhaupt gehört, und die verschiedene Momente des Verstandes in denselben in einer vollständigen Tafel vorstellen; denn die reinen Verstandesbegriffe, die nichts weiter sind als Begriffe von Anschauungen überhaupt, so fern diese in Ansehung eines oder des andern dieser Momente zu Urtheilen an sich selbst, mithin nothwendig und allgemeingültig bestimmt sind, werden ihnen ganz genau parallel ausfallen. Hiedurch werden auch die Grundsätze a priori der Möglichkeit aller Erfahrung als einer objectiv gültigen empirischen Erkenntniß ganz genau bestimmt werden. Denn sie sind nichts anders als Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäß gewissen allgemeinen Bedingungen der Anschauung) unter jene reine Verstandesbegriffe subsumiren.

Logische Tafel
der Urtheile.

1.

Der Quantität nach

Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.

Der Qualität nach

Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.

Der Relation nach

Kategorische
Hypothetische
Disjunctive

*) So wollte ich lieber die Urtheile genannt wissen, die man in der Logik particularia nennt. Denn der letztere Ausdruck enthält schon den Gedanken, daß sie nicht allgemein sind. Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urtheilen) anhebe und so zur Allheit fortgehe, so kann ich noch keine Beziehung auf die Allheit beimischen: ich denke nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derselben. Dieses ist nöthig, wenn die logische Momente den reinen Verstandesbegriffen untergelegt werden sollen; im logischen Gebrauche kann man es beim Alten lassen.

4.
Der Modalität nach
Problematische
Assertorische
Apodiktische.

Transscendentale Tafel
der Verstandesbegriffe.

1.
Der Quantität nach
Einheit (das Maß)
Vielheit (die Größe)
Allheit (das Ganze)

2.
Der Qualität
Realität
Negation
Einschränkung

3.
Der Relation
Substanz
Ursache
Gemeinschaft

4.
Der Modalität
Möglichkeit
Dasein
Nothwendigkeit.

Reine physiologische Tafel
allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.

1.
Axiomen
der Anschauung

2.
Anticipationen
der Wahrnehmung

3.
Analogien
der Erfahrung

4.
Postulate
des empirischen Denkens
überhaupt.

§ 21 [a].

Um alles Bisherige in einen Begriff zusammenzufassen, ist zuvörderst nöthig, die Leser zu erinnern, daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie und würde selbst auch da ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntniß und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.

Erfahrung besteht aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen, die lediglich ein Geschäfte des Verstandes sind. Diejenige Urtheile aber, die der Verstand lediglich aus sinnlichen Anschauungen macht, sind noch bei weitem nicht Erfahrungsurtheile. Denn in einem Fall würde das Urtheil nur die Wahrnehmungen verknüpfen, so wie sie in der sinnlichen Anschauung gegeben sind; in dem letztern Falle aber sollen die Urtheile sagen, was Erfahrung überhaupt, mithin nicht, was die bloße Wahrnehmung, deren Gültigkeit blos subjectiv ist, enthält. Das Erfahrungsurtheil muß also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) in einem Urtheile etwas hinzufügen, was das synthetische Urtheil als nothwendig und hiedurch als allgemeingültig bestimmt; und dieses kann nichts anders sein als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urtheils vielmehr als der anderen als an sich bestimmt vorstellt, d. i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebne logische Function der Urtheile vorgestellt werden kann.

§ 22.

Die Summe hievon ist diese: die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen. Diese Vereinigung entsteht entweder blos relativ aufs Subject und ist zufällig und subjectiv, oder sie findet schlechthin statt und ist nothwendig oder objectiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urtheil. Also ist Denken so viel als Urtheilen, oder Vorstellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher sind Urtheile entweder blos subjectiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtsein in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden; oder sie sind objectiv, wenn sie in einem Bewußtsein überhaupt, d. i. darin noth-

wendig, vereinigt werden. Die logische Momente aller Urtheile sind so viel mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewußtsein zu vereinigen. Dienen aber eben dieselben als Begriffe, so sind sie Begriffe von der nothwendigen Vereinigung derselben in einem Bewußtsein, mithin Principien objectiv gültiger Urtheile. Diese Vereinigung in einem Bewußtsein ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch, durch die Zusammensetzung und Hinzukunft verschiedener Vorstellungen zu einander. Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewußtsein, so fern dieselbe nothwendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenige, unter denen alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumirt werden, ehe sie zu Erfahrungsurtheilen dienen können, in welchen die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemeingültig vorgestellt wird.*)

§ 23.

Urtheile, so fern sie blos als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, so fern sie die Vereinigung als nothwendig vorstellen, sind Regeln a priori, und so fern keine über sie sind, von denen sie abgeleitet werden, Grundsätze. Da nun in Ansehung der Möglichkeit aller Erfahrung, wenn man an ihr blos die Form des Denkens betrachtet, keine Bedingungen der Erfahrungsurtheile über diejenige sind, welche die Erscheinungen nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung unter reine Verstandes-

*) Wie stimmt aber dieser Satz, daß Erfahrungsurtheile Nothwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem oben vielfältig eingeschärften Satze, daß Erfahrung als Erkenntniß a posteriori blos zufällige Urtheile geben könne? Wenn ich sage: Erfahrung lehrt mir etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. daß auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz so fern allemal zufällig. Daß diese Erwärmung nothwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem Erfahrungsurtheile (vermöge des Begriffs der Ursache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung erzeugt. Wie die Wahrnehmung zu diesem Zusatze komme, darüber muß die Kritik im Abschnitte von der transscendentalen Urtheilskraft Seite 137 u. f. nachgesehen werden.

begriffe bringen, die das empirische Urtheil objectiv-gültig machen, so sind diese die Grundsätze a priori möglicher Erfahrung.

Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können. Und so ist die Aufgabe, die in unsrer vorliegenden zweiten Frage liegt: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?, aufgelöset. Denn das Systematische, was zur Form einer Wissenschaft erfordert wird, ist hier vollkommen anzutreffen, weil über die genannte formale Bedingungen aller Urtheile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, die die Logik darbietet, keine mehr möglich sind, und diese ein logisches System, die darauf gegründeten Begriffe aber, welche die Bedingungen a priori zu allen synthetischen und nothwendigen Urtheilen enthalten, eben darum ein transscendentales, endlich die Grundsätze, vermittelst deren alle Erscheinungen unter diese Begriffe subsumirt werden, ein physiologisches, d. i. ein Natursystem ausmachen, welches vor aller empirischen Naturerkenntniß vorhergeht, diese zuerst möglich macht und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann.

§ 24.

Der erste*) jener physiologischen Grundsätze subsumirt alle Erscheinungen, als Anschauungen im Raum und Zeit, unter den Begriff der Größe und ist so fern ein Princip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Der zweite subsumirt das eigentlich Empirische, nämlich die Empfindung, die das Reale der Anschauungen bezeichnet, nicht geradezu unter den Begriff der Größe, weil Empfindung keine Anschauung ist, die Raum oder Zeit enthielte, ob sie gleich den ihr correspondirenden Gegenstand in beide setzt; allein es ist zwischen Realität (Empfindungsvorstellung) und der Null, d. i. dem gänzlich Leeren der Anschauung, in der Zeit doch ein Unterschied, der eine Größe hat, da nämlich zwischen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Finsterniß, zwischen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte, jedem Grad der Schwere und der absoluten Leichtigkeit, jedem Grade der Erfüllung des Raumes und

*) Diese drei auf einander folgende Paragraphen werden schwerlich gehörig verstanden werden können, wenn man nicht das, was die Kritik über die Grundsätze sagt, dabei zur Hand nimmt; sie können aber den Nutzen haben, das Allgemeine derselben leichter zu übersehen und auf die Hauptmomente Acht zu haben.

dem völlig leeren Raume immer noch kleinere Grade gedacht werden können, so wie selbst zwischen einem Bewußtsein und dem völligen Unbewußtsein (psychologischer Dunkelheit) immer noch kleinere stattfinden; daher keine Wahrnehmung möglich ist, welche einen absoluten Mangel bewiese, z. B. keine psychologische Dunkelheit, die nicht als ein Bewußtsein betrachtet werden könnte, welches nur von anderem, stärkerem überwogen wird, und so in allen Fällen der Empfindung; weswegen der Verstand sogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empirischen Vorstellungen (Erscheinungen) ausmachen, anticipiren kann vermittelst des Grundsatzes, daß sie alle insgesammt, mithin das Reale aller Erscheinung Grade habe, welches die zweite Anwendung der Mathematik (mathesis intensorum) auf Naturwissenschaft ist.

§ 25.

In Ansehung des Verhältnisses der Erscheinungen und zwar lediglich in Absicht auf ihr Dasein ist die Bestimmung dieses Verhältnisses nicht mathematisch, sondern dynamisch und kann niemals objectiv gültig, mithin zu einer Erfahrung tauglich sein, wenn sie nicht unter Grundsätzen a priori steht, welche die Erfahrungserkenntniß in Ansehung derselben allererst möglich machen. Daher müssen Erscheinungen unter den Begriff der Substanz, welcher aller Bestimmung des Daseins als ein Begriff vom Dinge selbst zum Grunde liegt, oder zweitens, so fern eine Zeitfolge unter den Erscheinungen, d. i. eine Begebenheit, angetroffen wird, unter den Begriff einer Wirkung in Beziehung auf Ursache, oder, so fern das Zugleichsein objectiv, d. i. durch ein Erfahrungsurtheil, erkannt werden soll, unter den Begriff der Gemeinschaft (Wechselwirkung) subsumirt werden, und so liegen Grundsätze a priori objectiv gültigen, obgleich empirischen Urtheilen, d. i. der Möglichkeit der Erfahrung, so fern sie Gegenstände dem Dasein nach in der Natur verknüpfen soll, zum Grunde. Diese Grundsätze sind die eigentlichen Naturgesetze, welche dynamisch heißen können.

Zuletzt gehört auch zu den Erfahrungsurtheilen die Erkenntniß der Übereinstimmung und Verknüpfung: nicht sowohl der Erscheinungen unter einander in der Erfahrung, als vielmehr ihr Verhältniß zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verstand erkennt, oder Zusammenhang mit

dem Materialen der Sinne und der Wahrnehmung, oder beiden in einen Begriff vereinigt, folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nach allgemeinen Naturgesetzen enthält; welches die physiologische Methodenlehre (Unterscheidung der Wahrheit und Hypothesen und die Grenzen der Zuverlässigkeit der letzteren) ausmachen würde.

§ 26.

Obgleich die dritte aus der Natur des Verstandes selbst nach kritischer Methode gezogene Tafel der Grundsätze eine Vollkommenheit an sich zeigt, darin sie sich weit über jede andre erhebt, die von den Sachen selbst auf dogmatische Weise, obgleich vergeblich, jemals versucht worden ist, oder nur künftig versucht werden mag: nämlich daß sie alle synthetische Grundsätze a priori vollständig enthält und nach einem Princip, nämlich dem Vermögen zu Urtheilen überhaupt, welches das Wesen der Erfahrung in Absicht auf den Verstand ausmacht, ausgeführt worden, so daß man gewiß sein kann, es gebe keine dergleichen Grundsätze mehr (eine Befriedigung, die die dogmatische Methode niemals verschaffen kann), so ist dieses doch bei weitem noch nicht ihr größtes Verdienst.

Man muß auf den Beweisgrund Acht geben, der die Möglichkeit dieser Erkenntniß a priori entdeckt und alle solche Grundsätze zugleich auf eine Bedingung einschränkt, die niemals übersehen werden muß, wenn sie nicht mißverstanden und im Gebrauche weiter ausgedehnt werden soll, als der ursprüngliche Sinn, den der Verstand darin legt, es haben will: nämlich daß sie nur die Bedingungen möglicher Erfahrung überhaupt enthalten, so fern sie Gesetzen a priori unterworfen ist. So sage ich nicht: daß Dinge an sich selbst eine Größe, ihre Realität einen Grad, ihre Existenz Verknüpfung der Accidenzen in einer Substanz u. s. w. enthalte; denn das kann niemand beweisen, weil eine solche synthetische Verknüpfung aus bloßen Begriffen, wo alle Beziehung auf sinnliche Anschauung einerseits und alle Verknüpfung derselben in einer möglichen Erfahrung andererseits mangelt, schlechterdings unmöglich ist. Die wesentliche Einschränkung der Begriffe also in diesen Grundsätzen ist: daß alle Dinge nur als Gegenstände der Erfahrung unter den genannten Bedingungen nothwendig a priori stehen.

Hieraus folgt denn zweitens auch eine specifisch eigenthümliche Beweisart derselben: daß die gedachte Grundsätze auch nicht geradezu auf

Erscheinungen und ihr Verhältniß, sondern auf die Möglichkeit der Erfahrung, wovon Erscheinungen nur die Materie, nicht aber die Form ausmachen, d. i. auf objectiv- und allgemeingültige synthetische Sätze, worin sich eben Erfahrungsurtheile von bloßen Wahrnehmungsurtheilen unterscheiden, bezogen werden. Dieses geschieht dadurch: daß die Erscheinungen als bloße Anschauungen, welche einen Theil von Raum und Zeit einnehmen, unter dem Begriff der Größe stehen, welcher das Mannigfaltige derselben a priori nach Regeln synthetisch vereinigt; daß, so fern die Wahrnehmung außer der Anschauung auch Empfindung enthält, zwischen welcher und der Null, d. i. dem völligen Verschwinden derselben, jederzeit ein Übergang durch Verringerung stattfindet, das Reale der Erscheinungen einen Grad haben müsse, so fern sie nämlich selbst keinen Theil von Raum oder Zeit einnimmt*), aber doch der Übergang zu ihr von der leeren Zeit oder Raum nur in der Zeit möglich ist; mithin, obzwar Empfindung als die Qualität der empirischen Anschauung in Ansehung dessen, worin sie sich specifisch von andern Empfindungen unterscheidet, niemals a priori erkannt werden kann, sie dennoch in einer möglichen Erfahrung überhaupt als Größe der Wahrnehmung intensiv von jeder andern gleichartigen unterschieden werden könne; woraus denn die Anwendung der Mathematik auf Natur in Ansehung der sinnlichen Anschauung, durch welche sie uns gegeben wird, zuerst möglich gemacht und bestimmt wird.

Am meisten aber muß der Leser auf die Beweisart der Grundsätze, die unter dem Namen der Analogien der Erfahrung vorkommen, aufmerksam sein. Denn weil diese nicht, so wie die Grundsätze der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft überhaupt, die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung

*) Die Wärme, das Licht ꝛc. sind im kleinen Raume (dem Grade nach) eben so groß, als in einem großen; eben so die innere Vorstellungen, der Schmerz, das Bewußtsein überhaupt nicht kleiner dem Grade nach, ob sie eine kurze oder lange Zeit hindurch dauern. Daher ist die Größe hier in einem Punkte und in einem Augenblicke eben so groß als in jedem noch so großen Raume oder Zeit. Grade sind also größer, aber nicht in der Anschauung, sondern der bloßen Empfindung nach oder auch der Größe des Grundes einer Anschauung und können nur durch das Verhältniß von 1 zu 0, d. i. dadurch daß eine jede derselben durch unendliche Zwischengrade bis zum Verschwinden, oder von der Null durch unendliche Momente des Zuwachses bis zu einer bestimmten Empfindung in einer gewissen Zeit erwachsen kann, als Größen geschätzt werden (quantitas qualitatis est gradus).

betreffen, diese aber nichts anders als die Bestimmung der Existenz in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen sein kann, unter denen sie allein objectiv-gültig, mithin Erfahrung ist: so geht der Beweis nicht auf die synthetische Einheit in der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, sondern der Wahrnehmungen und zwar dieser nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr nach allgemeinen Gesetzen. Diese allgemeinen Gesetze enthalten also die Nothwendigkeit der Bestimmung des Daseins in der Zeit überhaupt (folglich nach einer Regel des Verstandes a priori), wenn die empirische Bestimmung in der relativen Zeit objectiv-gültig, mithin Erfahrung sein soll. Mehr kann ich hier als in Prolegomenen nicht anführen, als nur daß ich dem Leser, welcher in der langen Gewohnheit steckt, Erfahrung für eine blos empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen zu halten, und daher daran gar nicht denkt, daß sie viel weiter geht, als diese reichen, nämlich empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit giebt und dazu einer reinen Verstandeseinheit bedarf, die a priori vorhergeht, empfehle: auf diesen Unterschied der Erfahrung von einem bloßen Aggregat von Wahrnehmungen wohl Acht zu haben und aus diesem Gesichtspunkte die Beweisart zu beurtheilen.

§ 27.

Hier ist nun der Ort, den Humischen Zweifel aus dem Grunde zu heben. Er behauptete mit Recht: daß wir die Möglichkeit der Causalität, d. i. der Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgend etwas anderem, was durch jenes nothwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Ich setze noch hinzu: daß wir eben so wenig den Begriff der Subsistenz, d. i. der Nothwendigkeit, darin einsehen, daß dem Dasein der Dinge ein Subject zum Grunde liege, das selbst kein Prädicat von irgend einem anderen Dinge sein könne, ja sogar daß wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Dinges machen können (obgleich wir in der Erfahrung Beispiele seines Gebrauchs aufzeigen können), imgleichen daß eben diese Unbegreiflichkeit auch die Gemeinschaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzusehen ist, wie aus dem Zustande eines Dinges eine Folge auf den Zustand ganz anderer Dinge außer ihm und so wechselseitig könne gezogen werden, und wie Substanzen, deren jede doch ihre eigene, abgesonderte Existenz hat, von einander und zwar nothwendig abhängen sollen. Gleichwohl bin ich weit davon entfernt, diese Begriffe

als blos aus der Erfahrung entlehnt und die Nothwendigkeit, die in ihnen vorgestellt wird, als angedichtet und für bloßen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, daß sie und die Grundsätze aus denselben a priori vor aller Erfahrung fest stehen und ihre ungezweifelte objective Richtigkeit, aber freilich nur in Ansehung der Erfahrung haben.

§ 28.

Ob ich also gleich von einer solchen Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wie sie als Substanz existiren oder als Ursache wirken oder mit andern (als Theile eines realen Ganzen) in Gemeinschaft stehen können, nicht den mindesten Begriff habe, noch weniger aber dergleichen Eigenschaften an Erscheinungen als Erscheinungen denken kann (weil jene Begriffe nichts, was in den Erscheinungen liegt, sondern was der Verstand allein denken muß, enthalten), so haben wir doch von einer solchen Verknüpfung der Vorstellungen in unserm Verstande und zwar in Urtheilen überhaupt einen dergleichen Begriff, nämlich: daß Vorstellungen in einer Art Urtheile als Subject in Beziehung auf Prädicate, in einer anderen als Grund in Beziehung auf Folge und in einer dritten als Theile, die zusammen ein ganzes mögliches Erkenntniß ausmachen, gehören. Ferner erkennen wir a priori: daß, ohne die Vorstellung eines Objects in Ansehung eines oder des andern dieser Momente als bestimmt anzusehen, wir gar keine Erkenntniß, die von dem Gegenstande gelte, haben könnten; und wenn wir uns mit dem Gegenstande an sich selbst beschäftigten, so wäre kein einziges Merkmal möglich, woran ich erkennen könnte, daß er in Ansehung eines oder des andern gedachter Momente bestimmt sei, d. i. unter den Begriff der Substanz oder der Ursache oder (im Verhältniß gegen andere Substanzen) unter den Begriff der Gemeinschaft gehöre; denn von der Möglichkeit einer solchen Verknüpfung des Daseins habe ich keinen Begriff. Es ist aber auch die Frage nicht, wie Dinge an sich, sondern wie Erfahrungserkenntniß der Dinge in Ansehung gedachter Momente der Urtheile überhaupt bestimmt sei, d. i. wie Dinge als Gegenstände der Erfahrung unter jene Verstandesbegriffe können und sollen subsumirt werden. Und da ist es klar, daß ich nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit, alle Erscheinungen unter diese Begriffe zu subsumiren, d. i. sie zu Grundsätzen der Möglichkeit der Erfahrung zu brauchen, vollkommen einsehe.

§ 29.

Um einen Versuch an Humes problematischem Begriff (dieser seiner crux metaphysicorum), nämlich dem Begriffe der Ursache, zu machen, so ist mir erstlich vermittelst der Logik die Form eines bedingten Urtheils überhaupt, nämlich ein gegebenes Erkenntniß als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen, a priori gegeben. Es ist aber möglich, daß in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt, daß auf eine gewisse Erscheinung eine andere (obgleich nicht umgekehrt) beständig folgt; und dieses ist ein Fall, mich des hypothetischen Urtheils zu bedienen und z. B. zu sagen: wenn ein Körper lange gnug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort und sage: wenn obiger Satz, der blos eine subjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz sein soll, so muß er als nothwendig und allgemeingültig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde sein: Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme. Die obige empirische Regel wird nunmehr als Gesetz angesehen und zwar nicht als geltend blos von Erscheinungen, sondern von ihnen zum Behuf einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und also nothwendig gültige Regeln bedarf. Ich sehe also den Begriff der Ursache als einen zur bloßen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begriff und dessen Möglichkeit als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtsein überhaupt sehr wohl ein: die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber als einer Ursache sehe ich gar nicht ein und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich daß diese nur eine objectiv-gültige Erkenntniß von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge sein könne, so fern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urtheile verbunden werden kann.

§ 30.

Daher haben auch die reine Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (noumena) bezogen werden wollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können; die Grundsätze, die aus der Beziehung derselben auf die Sinnen-

welt entspringen, dienen nur unserm Verstande zum Erfahrungsgebrauch; weiter hinaus sind es willkürliche Verbindungen ohne objective Realität, deren Möglichkeit man weder a priori erkennen, noch ihre Beziehung auf Gegenstände durch irgend ein Beispiel bestätigen, oder nur verständlich machen kann, weil alle Beispiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt, mithin auch die Gegenstände jener Begriffe nirgend anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden können.

Diese vollständige, obzwar wider die Vermuthung des Urhebers ausfallende Auflösung des Humischen Problems rettet also den reinen Verstandesbegriffen ihren Ursprung a priori und den allgemeinen Naturgesetzen ihre Gültigkeit als Gesetzen des Verstandes, doch so, daß sie ihren Gebrauch nur auf Erfahrung einschränkt, darum weil ihre Möglichkeit blos in der Beziehung des Verstandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber so, daß sie sich von Erfahrung, sondern daß Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen ließ.

Hieraus fließt nun folgendes Resultat aller bisherigen Nachforschungen: „Alle synthetische Grundsätze a priori sind nichts weiter als Principien möglicher Erfahrung“ und können niemals auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung bezogen werden. Daher auch reine Mathematik sowohl als reine Naturwissenschaft niemals auf irgend etwas mehr als bloße Erscheinungen gehen können und nur das vorstellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht, oder was, indem es aus diesen Principien abgeleitet ist, jederzeit in irgend einer möglichen Erfahrung muß vorgestellt werden können.

§ 31.

Und so hat man denn einmal etwas Bestimmtes, und woran man sich bei allen metaphysischen Unternehmungen, die bisher kühn genug, aber jederzeit blind über alles ohne Unterschied gegangen sind, halten kann. Dogmatische Denker haben sich es niemals einfallen lassen, daß das Ziel ihrer Bemühungen so kurz sollte ausgesteckt werden, und selbst diejenige nicht, die, trotzig auf ihre vermeinte gesunde Vernunft, mit zwar rechtmäßigen und natürlichen, aber zum bloßen Erfahrungsgebrauch bestimmten Begriffen und Grundsätzen der reinen Vernunft auf Einsichten ausgingen, für die sie keine bestimmte Grenzen kannten, noch kennen konnten,

weil sie über die Natur und selbst die Möglichkeit eines solchen reinen Verstandes niemals entweder nachgedacht hatten oder nachzudenken vermochten.

Mancher Naturalist der reinen Vernunft (darunter ich den verstehe, welcher sich zutraut, ohne alle Wissenschaft in Sachen der Metaphysik zu entscheiden) möchte wohl vorgeben, er habe das, was hier mit so viel Zurüstung, oder, wenn er lieber will, mit weitschweifigem pedantischen Pompe vorgetragen worden, schon längst durch den Wahrsagergeist seiner gesunden Vernunft nicht blos vermuthet, sondern auch gewußt und eingesehen: „daß wir nämlich mit aller unserer Vernunft über das Feld der Erfahrungen nie hinaus kommen können". Allein da er doch, wenn man ihm seine Vernunftprincipien allmählig abfrägt, gestehen muß, daß darunter viele sind, die er nicht aus Erfahrung geschöpft hat, die also von dieser unabhängig und a priori gültig sind, wie und mit welchen Gründen will er denn den Dogmatiker und sich selbst in Schranken halten, der sich dieser Begriffe und Grundsätze über alle mögliche Erfahrung hinaus bedient, darum eben weil sie unabhängig von dieser erkannt werden. Und selbst er, dieser Adept der gesunden Vernunft, ist so sicher nicht, ungeachtet aller seiner angemaßten, wohlfeil erworbenen Weisheit, unvermerkt über Gegenstände der Erfahrung hinaus in das Feld der Hirngespinste zu gerathen. Auch ist er gemeiniglich tief gnug drin verwickelt, ob er zwar durch die populäre Sprache, da er alles blos für Wahrscheinlichkeit, vernünftige Vermuthung oder Analogie ausgiebt, seinen grundlosen Ansprüchen einigen Anstrich giebt.

§ 32.

Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft außer den Sinnenwesen oder Erscheinungen (phaenomena), die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen (noumena), welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht, und da sie (welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war) Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden.

In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne wie billig als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die

Art, wie unsre Sinnen von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.

Unsere kritische Deduction schließt dergleichen Dinge (noumena) auch keinesweges aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Ästhetik dahin ein, daß sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, wodurch alles in bloße Erscheinung verwandelt werden würde, sondern daß sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen. Also werden hiedurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daß wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen, noch wissen können, weil unsere reine Verstandesbegriffe sowohl als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf bloße Sinnenwesen gehen, und, so bald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.

§ 33.

Es ist in der That mit unseren reinen Verstandesbegriffen etwas Verfängliches in Ansehung der Anlockung zu einem transscendenten Gebrauch; denn so nenne ich denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Nicht allein daß unsere Begriffe der Substanz, der Kraft, der Handlung, der Realität ꝛc. ganz von der Erfahrung unabhängig sind, imgleichen gar keine Erscheinung der Sinne enthalten, also in der That auf Dinge an sich selbst (noumena) zu gehen scheinen, sondern was diese Vermuthung noch bestärkt, sie enthalten eine Nothwendigkeit der Bestimmung in sich, der die Erfahrung niemals gleich kommt. Der Begriff der Ursache enthält eine Regel, nach der aus einem Zustande ein anderer nothwendiger Weise folgt; aber die Erfahrung kann uns nur zeigen, daß oft, und wenn es hoch kommt, gemeiniglich auf einen Zustand der Dinge ein anderer folge, und kann also weder strenge Allgemeinheit, noch Nothwendigkeit verschaffen ꝛc.

Daher scheinen Verstandesbegriffe viel mehr Bedeutung und Inhalt zu haben, als daß der bloße Erfahrungsgebrauch ihre ganze Bestimmung erschöpfte, und so baut sich der Verstand unvermerkt an das Haus der Er-

fahrung noch ein viel weitläuftigeres Nebengebäude an, welches er mit lauter Gedankenwesen anfüllt, ohne es einmal zu merken, daß er sich mit seinen sonst richtigen Begriffen über die Grenzen ihres Gebrauchs verstiegen habe.

§ 34.

Es waren also zwei wichtige, ja ganz unentbehrliche, obzwar äußerst trockene Untersuchungen nöthig, welche Krit. Seite 137 ꝛc. und 235 ꝛc. angestellt worden, durch deren erstere gezeigt wurde, daß die Sinne nicht die reine Verstandesbegriffe in concreto, sondern nur das Schema zum Gebrauche derselben an die Hand geben, und der ihm gemäße Gegenstand nur in der Erfahrung (als dem Producte des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit) angetroffen werde. In der zweiten Untersuchung (Krit. S. 235) wird gezeigt: daß ungeachtet der Unabhängigkeit unsrer reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze von Erfahrung, ja selbst ihrem scheinbarlich größeren Umfange des Gebrauchs dennoch durch dieselbe außer dem Felde der Erfahrung gar nichts gedacht werden könne, weil sie nichts thun können, als blos die logische Form des Urtheils in Ansehung gegebener Anschauungen bestimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung giebt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle, indem sie durch kein Mittel in concreto können dargestellt werden, folglich alle solche Noumena zusammt dem Inbegriff derselben, einer intelligibeln*) Welt, nichts als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber nach der Natur unseres Verstandes gänzlich unmöglich ist, indem unser Verstand kein Vermögen der Anschauung, sondern blos der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung ist, und daß

*) Nicht (wie man sich gemeiniglich ausdrückt) intellectuellen Welt. Denn intellectuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt; intelligibel aber heißen Gegenstände, so fern sie blos durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstande irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muß, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschauete; von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den Verstandeswesen, auf die er gehen soll.

diese daher alle Gegenstände für unsere Begriffe enthalten müsse, außer ihr aber alle Begriffe, da ihnen keine Anschauung unterlegt werden kann, ohne Bedeutung sein werden.

§ 35.

Es kann der Einbildungskraft vielleicht verziehen werden, wenn sie bisweilen schwärmt, d. i. sich nicht behutsam innerhalb den Schranken der Erfahrung hält; denn wenigstens wird sie durch einen solchen freien Schwung belebt und gestärkt, und es wird immer leichter sein, ihre Kühnheit zu mäßigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Daß aber der Verstand, der *denken* soll, an dessen statt *schwärmt*, das kann ihm niemals verziehen werden; denn auf ihm beruht allein alle Hülfe, um der Schwärmerei der Einbildungskraft, wo es nöthig ist, Grenzen zu setzen.

Er fängt es aber hiemit sehr unschuldig und sittsam an. Zuerst bringt er die Elementarerkenntnisse, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müssen, ins Reine. Allmählig läßt er diese Schranken weg, und was sollte ihn auch daran hindern, da der Verstand ganz frei seine Grundsätze aus sich selbst genommen hat? Und nun geht es zuerst auf neu erdachte Kräfte in der Natur, bald hernach auf Wesen außerhalb der Natur, mit einem Wort auf eine Welt, zu deren Einrichtung es uns an Bauzeug nicht fehlen kann, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeschafft und durch Erfahrung zwar nicht bestätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das ist auch die Ursache, weswegen junge Denker Metaphysik in ächter dogmatischer Manier so lieben und ihr oft ihre Zeit und ihr sonst brauchbares Talent aufopfern.

Es kann aber gar nichts helfen, jene fruchtlose Versuche der reinen Vernunft durch allerlei Erinnerungen wegen der Schwierigkeit der Auflösung so tief verborgener Fragen, Klagen über die Schranken unserer Vernunft und Herabsetzung der Behauptungen auf bloße Muthmaßungen mäßigen zu wollen. Denn wenn die *Unmöglichkeit* derselben nicht deutlich dargethan worden, und die *Selbsterkenntniß* der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, worin das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs, so zu sagen, mit geometrischer Gewißheit unterschieden wird, so werden jene eitle Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden.

§ 36.

Wie ist Natur selbst möglich?

Diese Frage, welche der höchste Punkt ist, den transscendentale Philosophie nur immer berühren mag, und zu welchem sie auch als ihrer Grenze und Vollendung geführt werden muß, enthält eigentlich zwei Fragen.

Erstlich: Wie ist Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen; wie ist Raum, Zeit und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird. Die Beantwortung ist in dem Buche selbst in der transscendentalen Ästhetik, hier aber in den Prolegomenen durch die Auflösung der ersten Hauptfrage gegeben worden.

Zweitens: Wie ist Natur in formeller Bedeutung, als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? Die Antwort kann nicht anders ausfallen als: sie ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewußtsein nothwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigenthümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objecte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist, möglich ist. Diese Beantwortung ist in dem Buche selbst in der transscendentalen Logik, hier aber in den Prolegomenen in dem Verlauf der Auflösung der zweiten Hauptfrage gegeben worden.

Wie aber diese eigenthümliche Eigenschaft unsrer Sinnlichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden nothwendigen Apperception möglich sei, läßt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nöthig haben.

Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittelst der Erfahrung wissen können; aber die Gesetzmäßigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. die Natur überhaupt, können wir durch keine Erfahrung kennen lernen,

weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zum Grunde liegen.

Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.

Selbst der Hauptsatz, der durch diesen ganzen Abschnitt ausgeführt worden, daß allgemeine Naturgesetze a priori erkannt werden können, führt schon von selbst auf den Satz: daß die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserm Verstande, liegen müsse, und daß wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nach blos aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen; denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntniß, sondern wahrhafte synthetische Erweiterungen derselben sind, a priori zu kennen? Eine solche und zwar nothwendige Übereinstimmung der Principien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden: entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelst der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt, die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet und ist mit der bloßen allgemeinen Gesetzmäßigkeit der letzteren völlig einerlei. Das erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen a priori (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden; also bleibt nur das zweite übrig.*)

*) Crusius allein wußte einen Mittelweg: daß nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe. Allein da sich doch oft auch trügliche Grundsätze einmischen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele giebt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den ächten Ursprung von dem unächten zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr mißlich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflößt haben möge.

Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, blos die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden; und in Ansehung der letztern ist Natur und *mögliche* Erfahrung ganz und gar einerlei; und da in dieser die Gesetzmäßigkeit auf der nothwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es zwar anfangs befremdlich, ist aber nichts desto weniger gewiß, wenn ich in Ansehung der letztern sage: *der Verstand schöpft seine Gesetze* (a priori) *nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.*

§ 37.

Wir wollen diesen dem Anscheine nach gewagten Satz durch ein Beispiel erläutern, welches zeigen soll: daß Gesetze, die wir an Gegenständen der sinnlichen Anschauung entdecken, vornehmlich wenn sie als nothwendig erkannt worden, von uns selbst schon für solche gehalten werden, die der Verstand hinein gelegt, ob sie gleich den Naturgesetzen, die wir der Erfahrung zuschreiben, sonst in allen Stücken ähnlich sind.

§ 38.

Wenn man die Eigenschaften des Cirkels betrachtet, dadurch diese Figur so manche willkürliche Bestimmungen des Raums in ihr sofort in einer allgemeinen Regel vereinigt, so kann man nicht umhin, diesem geometrischen Dinge eine Natur beizulegen. So theilen sich nämlich zwei Linien, die sich einander und zugleich den Cirkel schneiden, nach welchem Ungefähr sie auch gezogen werden, doch jederzeit so regelmäßig, daß das Rectangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der andern gleich ist. Nun frage ich: „Liegt dieses Gesetz im Cirkel, oder liegt es im Verstande?“ d. i. enthält diese Figur unabhängig vom Verstande den Grund dieses Gesetzes in sich, oder legt der Verstand, indem er nach seinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmesser) die Figur selbst construirt hat, zugleich das Gesetz der einander in geometrischer Proportion schneidenden Sehnen in dieselbe hinein? Man wird bald gewahr, wenn man den Beweisen

dieses Gesetzes nachgeht, daß es allein von der Bedingung, die der Verstand der Construction dieser Figur zum Grunde legte, nämlich der Gleichheit der Halbmesser, könne abgeleitet werden. Erweitern wir diesen Begriff nun, die Einheit mannigfaltiger Eigenschaften geometrischer Figuren unter gemeinschaftlichen Gesetzen noch weiter zu verfolgen, und betrachten den Cirkel als einen Kegelschnitt, der also mit andern Kegelschnitten unter eben denselben Grundbedingungen der Construction steht, so finden wir, daß alle Sehnen, die sich innerhalb der letztern, der Ellipse, der Parabel und Hyperbel, schneiden, es jederzeit so thun, daß die Rectangel aus ihren Theilen zwar nicht gleich sind, aber doch immer in gleichen Verhältnissen gegen einander stehen. Gehen wir von da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der physischen Astronomie, so zeigt sich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraction, deren Regel ist, daß sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punkt eben so abnimmt, wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen, welches als nothwendig in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint und daher auch als a priori erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen dieses Gesetzes sind, indem sie blos auf dem Verhältnisse der Kugelflächen von verschiedenen Halbmessern beruhen, so ist doch die Folge davon so vortrefflich in Ansehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zusammenstimmung und Regelmäßigkeit derselben, daß nicht allein alle mögliche Bahnen der Himmelskörper in Kegelschnitten, sondern auch ein solches Verhältniß derselben unter einander erfolgt, daß kein ander Gesetz der Attraction als das des umgekehrten Quadratverhältnisses der Entfernungen zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden kann.

Hier ist also Natur, die auf Gesetzen beruht, welche der Verstand a priori erkennt und zwar vornehmlich aus allgemeinen Principien der Bestimmung des Raums. Nun frage ich: liegen diese Naturgesetze im Raume, und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, blos zu erforschen sucht, oder liegen sie im Verstande und in der Art, wie dieser den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesammt auslaufen, bestimmt? Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besondern Eigenschaften so Unbestimmtes, daß man in ihm gewiß keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Cirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, so fern er

den Grund der Einheit der Construction derselben enthält. Die bloße allgemeine Form der Anschauung, die Raum heißt, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objecte bestimmbaren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letztern; aber die Einheit der Objecte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen; und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigene Gesetze faßt und dadurch allererst Erfahrung (ihrer Form nach) a priori zu Stande bringt, vermöge deren alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen Gesetzen nothwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur der Dinge an sich selbst zu thun, die ist sowohl von Bedingungen unserer Sinnlichkeit als des Verstandes unabhängig, sondern mit der Natur als einem Gegenstande möglicher Erfahrung, und da macht es der Verstand, indem er diese möglich macht, zugleich, daß Sinnenwelt entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur ist.

§ 39.

Anhang

zur reinen Naturwissenschaft.
Von dem System der Kategorien.

Es kann einem Philosophen nichts erwünschter sein, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe oder Grundsätze, die sich ihm vorher durch den Gebrauch, den er von ihnen in concreto gemacht hatte, zerstreut dargestellt hatten, aus einem Princip a priori ableiten und alles auf solche Weise in eine Erkenntniß vereinigen kann. Vorher glaubte er nur, daß, was ihm nach einer gewissen Abstraction übrig blieb und durch Vergleichung unter einander eine besondere Art von Erkenntnissen auszumachen schien, vollständig gesammlet sei, aber es war nur ein Aggregat; jetzt weiß er, daß gerade nur so viel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkenntnißart ausmachen könne, und sah die Nothwendigkeit seiner Eintheilung ein, welches ein Begreifen ist, und nun hat er allererst ein System.

Aus dem gemeinen Erkenntnisse die Begriffe herausſuchen, welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntniß vorkommen, von der sie gleichsam die bloße

Form der Verknüpfung ausmachen, setzte kein größeres Nachdenken oder mehr Einsicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt herausſuchen und so Elemente zu einer Grammatik zusammentragen (in der That sind beide Untersuchungen einander auch sehr nahe verwandt), ohne doch eben Grund angeben zu können, warum eine jede Sprache gerade diese und keine andere formale Beschaffenheit habe, noch weniger aber, daß gerade so viel, nicht mehr noch weniger, solcher formalen Bestimmungen derselben überhaupt angetroffen werden können.

Aristoteles hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien*) zusammengetragen. Diesen, welche auch Prädicamente genannt wurden, sah er sich hernach genöthigt, noch fünf Postprädicamente beizufügen**), die doch zum Theil schon in jenen liegen (als prius, simul, motus); allein diese Rhapsodie konnte mehr für einen Wink für den künftigen Nachforscher, als für eine regelmäßig ausgeführte Idee gelten und Beifall verdienen, daher sie auch bei mehrerer Aufklärung der Philosophie als ganz unnütz verworfen worden.

Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntniß gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern. Dadurch wurden nun aus jenem Register die 7te, 8te, 9te Kategorie ausgeschlossen. Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Princip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Functionen desselben, daraus seine reine Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präcision bestimmt werden könnten.

Um aber ein solches Princip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrige enthält und sich nur durch verschiedene Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urtheilen. Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunctionen, die aber in Ansehung alles Objects unbe-

*) 1. Substantia. 2. Qualitas. 3. Quantitas. 4. Relatio. 5. Actio. 6. Passio. 7. Quando. 8. Ubi. 9. Situs. 10. Habitus.

**) Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere.

stimmt waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Functionen zu urtheilen auf Objecte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urtheile als objectiv-gültig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich außer Zweifel sein konnte, daß gerade nur diese und ihrer nur so viel, nicht mehr noch weniger, unser ganzes Erkenntniß der Dinge aus bloßem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie wie billig nach ihrem alten Namen Kategorien, wobei ich mir vorbehielt, alle von diesen abzuleitende Begriffe, es sei durch Verknüpfung unter einander, oder mit der reinen Form der Erscheinung (Raum und Zeit), oder mit ihrer Materie, so fern sie noch nicht empirisch bestimmt ist (Gegenstand der Empfindung überhaupt), unter der Benennung der Prädicabilien vollständig hinzuzufügen, so bald ein System der transscendentalen Philosophie, zu deren Behuf ich es jetzt nur mit der Kritik der Vernunft selbst zu thun hatte, zu Stande kommen sollte.

Das Wesentliche aber in diesem System der Kategorien, dadurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Princip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient, besteht darin: daß vermittelst desselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, daß sie für sich selbst nichts als logische Functionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objecte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, daß sinnliche Anschauung zum Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, empirische Urtheile, die sonst in Ansehung aller Functionen zu urtheilen unbestimmt und gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verschaffen und vermittelst ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen.

Von einer solchen Einsicht in die Natur der Kategorien, die sie zugleich auf den bloßen Erfahrungsgebrauch einschränkte, ließ sich weder ihr erster Urheber, noch irgend einer nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduction derselben abhängt) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel das ganze Studium der reinen Vernunfterkenntniß, welches unter dem Namen Metaphysik viele Jahrhunderte hindurch so manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Gestalt zu uns gekommen und hätte den Verstand der Menschen auf-

geklärt, anstatt ihn, wie wirklich geschehen ist, in düstern und vergeblichen Grübeleien zu erschöpfen und für wahre Wissenschaft unbrauchbar zu machen.

Dieses System der Kategorien macht nun alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch und giebt eine ungezweifelte Anweisung oder Leitfaden ab, wie und durch welche Punkte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden: denn es erschöpft alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muß. So ist auch die Tafel der Grundsätze entstanden, von deren Vollständigkeit man nur durch das System der Kategorien gewiß sein kann; und selbst in der Eintheilung der Begriffe, welche über den physiologischen Verstandesgebrauch hinausgehen sollen, (Kritik S. 344, imgleichen S. 415[1]) ist es immer derselbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieselbe feste, im menschlichen Verstande a priori bestimmte Punkte geführt werden muß, jederzeit einen geschlossenen Kreis bildet, der keinen Zweifel übrig läßt, daß der Gegenstand eines reinen Verstandes- oder Vernunftbegriffs, so fern er philosophisch und nach Grundsätzen a priori erwogen werden soll, auf solche Weise vollständig erkannt werden könne. Ich habe sogar nicht unterlassen können, von dieser Leitung in Ansehung einer der abstractesten ontologischen Eintheilungen, nämlich der mannigfaltigen Unterscheidung der Begriffe von Etwas und Nichts, Gebrauch zu machen und darnach eine regelmäßige und nothwendige Tafel (Kritik S. 292)[2]) zu Stande zu bringen*).

*) Über eine vorgelegte Tafel der Kategorien lassen sich allerlei artige Anmerkungen machen, als 1) daß die dritte aus der ersten und zweiten in einen Begriff verbunden entspringe, 2) daß in denen von der Größe und Qualität blos ein Fortschritt von der Einheit zur Allheit, oder von dem Etwas zum Nichts (zu diesem Behuf müssen die Kategorien der Qualität so stehen: Realität, Einschränkung, völlige Negation) fortgehen, ohne correlata oder opposita, dagegen die der Relation und Modalität diese letztere bei sich führen, 3) daß so wie im Logischen kategorische Urtheile allen andern zum Grunde liegen, so die Kategorie der Substanz allen Begriffen von wirklichen Dingen, 4) daß, so wie die Modalität im Urtheile kein besonderes Prädicat ist, so auch die Modalbegriffe keine Bestimmung zu Dingen hinzuthun, u. s. w.; dergleichen Betrachtungen alle ihren großen Nutzen haben. Zählt

[1]) A[1] S. 415 = A[2] S. 443. [2]) A[2] S. 348.

Eben dieses System zeigt seinen nicht gnug anzupreisenden Gebrauch, so wie jedes auf ein allgemeines Princip gegründete wahre System auch darin, daß es alle fremdartige Begriffe, die sich sonst zwischen jene reine Verstandesbegriffe einschleichen möchten, ausstößt und jedem Erkenntniß seine Stelle bestimmt. Diejenige Begriffe, welche ich unter dem Namen der Reflexionsbegriffe gleichfalls nach dem Leitfaden der Kategorien in eine Tafel gebracht hatte, mengen sich in der Ontologie ohne Vergünstigung und rechtmäßige Ansprüche unter die reinen Verstandesbegriffe, obgleich diese Begriffe der Verknüpfung und dadurch des Objects selbst, jene aber nur der bloßen Vergleichung schon gegebener Begriffe sind und daher eine ganz andere Natur und Gebrauch haben; durch meine gesetzmäßige Eintheilung (Kritik S. 260)[1]) werden sie aus diesem Gemenge geschieden. Noch viel heller aber leuchtet der Nutzen jener abgesonderten Tafel der Kategorien in die Augen, wenn wir, wie es gleich jetzt geschehen wird, die Tafel transscendentaler Vernunftbegriffe, die von ganz anderer Natur und Ursprung sind, als jene Verstandesbegriffe (daher auch eine andre Form haben muß), von jenen trennen, welche so nothwendige Absonderung doch niemals in irgend einem System der Metaphysik geschehen ist, wo daher jene Vernunftideen mit Verstandesbegriffen, als gehörten sie wie Geschwister zu einer Familie, ohne Unterschied durch einander laufen, welche Vermengung in Ermangelung eines besondern Systems der Kategorien auch niemals vermieden werden konnte.

---

man überdem alle Prädicabilien auf, die man ziemlich vollständig aus jeder guten Ontologie (z. E. Baumgartens) ziehen kann, und ordnet sie classenweise unter die Kategorien, wobei man nicht versäumen muß, eine so vollständige Zergliederung aller dieser Begriffe als möglich hinzuzufügen, so wird ein blos analytischer Theil der Metaphysik entspringen, der noch gar keinen synthetischen Satz enthält und vor dem zweiten (dem synthetischen) vorhergehen könnte und durch seine Bestimmtheit und Vollständigkeit nicht allein Nutzen, sondern vermöge des Systematischen in ihm noch überdem eine gewisse Schönheit enthalten würde.

[1]) A^2 S. 316 f.

Der transscendentalen Hauptfrage

Dritter Theil.

Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

§ 40.

Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewißheit keiner dergleichen Deduction bedurft, als wir bisher von beiden zu Stande gebracht haben; denn die erstere stützt sich auf ihre eigene Evidenz, die zweite aber, obgleich aus reinen Quellen des Verstandes entsprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung; welcher letztern Zeugniß sie darum nicht gänzlich ausschlagen und entbehren kann, weil sie mit aller ihrer Gewißheit dennoch, als Philosophie, es der Mathematik niemals gleich thun kann. Beide Wissenschaften hatten also die gedachte Untersuchung nicht für sich, sondern für eine andere Wissenschaft, nämlich Metaphysik, nöthig.

Metaphysik hat es außer mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu thun, die niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objective Realität (daß sie nicht bloße Hirngespinste sind), und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt oder aufgedeckt werden kann; und dieser Theil der Metaphysik ist überdem gerade derjenige, welcher den wesentlichen Zweck derselben, wozu alles andre nur Mittel ist, ausmacht, und so bedarf diese Wissenschaft einer solchen Deduction um ihrer selbst willen. Die uns jetzt vorgelegte dritte Frage betrifft also gleichsam den Kern und das Eigenthümliche der Metaphysik, nämlich die Beschäftigung der Vernunft blos mit sich selbst und, indem sie über ihre eigene Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entspringende Bekanntschaft mit Objecten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nöthig zu haben, noch überhaupt durch dieselbe dazu gelangen zu können *).

Ohne Auflösung dieser Frage thut sich Vernunft niemals selbst gnug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand

*) Wenn man sagen kann, daß eine Wissenschaft wenigstens in der Idee aller Menschen wirklich sei, so bald es ausgemacht ist, daß die Aufgaben, die darauf führen, durch die Natur der menschlichen Vernunft jedermann vorgelegt und

einschränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Bestimmung. Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Theil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein nothwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz anderer Begriffe nöthig hat, als jener reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrung geht, so weit sie gegeben werden kann, indessen daß Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit, d. i. die collective Einheit der ganzen möglichen Erfahrung, und dadurch über jede gegebne Erfahrung hinausgehen und transscendent werden.

So wie also der Verstand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu Ideen, worunter ich nothwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Die letztern sind eben sowohl in der Natur der Vernunft, als die erstere in der Natur des Verstandes gelegen, und wenn jene einen Schein bei sich führen, der leicht verleiten kann, so ist dieser Schein unvermeidlich, obzwar, „daß er nicht verführe," gar wohl verhütet werden kann.

Da aller Schein darin besteht, daß der subjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird, so wird ein Selbsterkenntniß der reinen Vernunft in ihrem transscendenten (überschwenglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen sein, in welche die Vernunft geräth, wenn sie ihre Bestimmung mißdeutet und dasjenige transscendenter Weise aufs Object an sich selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht.

§ 41.

Die Unterscheidung der Ideen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen, als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse a priori enthalten soll, daß ohne eine solche Absonderung

daher auch jederzeit darüber viele, obgleich fehlerhafte Versuche unvermeidlich sind, so wird man auch sagen müssen: Metaphysik sei subjective (und zwar nothwendiger Weise) wirklich, und da fragen wir also mit Recht, wie sie (objective) möglich sei.

Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser, stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntniß der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihrer Tauglichkeit zu dieser oder jener Absicht ein Kartengebäude zusammenzuflicken. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlose Bemühungen den transscendenten Aufgaben der reinen Vernunft ein Gnüge zu thun, die man von je her unternommen hat, ohne jemals zu wähnen, daß man sich in einem ganz andern Felde befände als dem des Verstandes und daher Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Striche hernannte.

§ 42.

Alle reine Verstandeserkenntnisse haben das an sich, daß sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen; dagegen die transscendenten Vernunfterkenntnisse sich weder, was ihre Ideen betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung bestätigen, noch widerlegen lassen; daher der dabei vielleicht einschleichende Irrthum durch nichts anders als reine Vernunft selbst aufgedeckt werden kann, welches aber sehr schwer ist, weil eben diese Vernunft vermittelst ihrer Ideen natürlicher Weise dialektisch wird, und dieser unvermeidliche Schein durch keine objective und dogmatische Untersuchungen der Sachen, sondern blos durch subjective der Vernunft selbst, als eines Quells der Ideen, in Schranken gehalten werden kann.

§ 43.

Es ist jederzeit in der Kritik mein größtes Augenmerk gewesen, wie ich nicht allein die Erkenntnißarten sorgfältig unterscheiden, sondern auch alle zu jeder derselben gehörige Begriffe aus ihrem gemeinschaftlichen Quell ableiten könnte, damit ich nicht allein dadurch, daß ich unterrichtet wäre, woher sie abstammen, ihren Gebrauch mit Sicherheit bestimmen könnte, sondern auch den noch nie vermutheten, aber unschätzbaren Vortheil hätte, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Classificirung und Specificirung der Begriffe a priori, mithin nach Principien zu erkennen. Ohne dieses ist

in der Metaphysik alles lauter Rhapsodie, wo man niemals weiß, ob dessen, was man besitzt, gnug ist, oder ob und wo noch etwas fehlen möge. Freilich kann man diesen Vortheil auch nur in der reinen Philosophie haben, von dieser aber macht derselbe auch das Wesen aus.

Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Functionen aller Urtheile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Functionen der Vernunftschlüsse zu suchen; denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe (transscendentale Ideen) gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgends anders als in derselben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, so fern sie blos die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse, so fern sie aber die Verstandesurtheile in Ansehung einer oder der andern Form a priori als bestimmt vorstellt, transscendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.

Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Eintheilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunctive nothwendig. Die darauf gegründete Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des vollständigen Subjects (Substantiale), zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen.*) Die erste Idee war psychologisch, die zweite kosmologisch, die dritte theologisch; und da alle drei zu einer Dialektik Anlaß geben, doch jede auf ihre eigene Art, so gründete sich darauf die Eintheilung der ganzen Dialektik der reinen Vernunft in den Paralogismus, die Antinomie und endlich das Ideal derselben, durch welche Ableitung man völlig sicher gestellt wird, daß alle Ansprüche der reinen Vernunft hier ganz vollständig vorgestellt sind, und kein einziger fehlen kann, weil das Vernunftvermögen selbst, als woraus sie allen ihren Ursprung nehmen, dadurch gänzlich ausgemessen wird.

*) Im disjunctiven Urtheile betrachten wir alle Möglichkeit respectiv auf einen gewissen Begriff als eingetheilt. Das ontologische Princip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als bestimmbar angesehen wird. Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: daß die Vernunfthandlung in disjunctiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerlei sei, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zu Stande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädicate in sich enthält.

§ 44.

Es ist bei dieser Betrachtung im Allgemeinen noch merkwürdig, daß die Vernunftideen nicht etwa so wie die Kategorien uns zum Gebrauche des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgend etwas nutzen, sondern in Ansehung desselben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen des Vernunfterkenntnisses der Natur entgegen und hinderlich, gleichwohl aber doch in anderer, noch zu bestimmender Absicht nothwendig sind. Ob die Seele eine einfache Substanz sei, oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin in concreto verständlich machen; und so ist er in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen ganz leer und kann zu keinem Princip der Erklärung dessen, was innere oder äußere Erfahrung an die Hand giebt, dienen. Eben so wenig können uns die kosmologischen Ideen vom Weltanfange oder der Weltewigkeit (a parte ante) dazu nutzen, um irgend eine Begebenheit in der Welt selbst daraus zu erklären. Endlich müssen wir nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen worden, enthalten, weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständniß, daß es damit bei uns zu Ende gehe. Es haben also diese Ideen eine ganz andere Bestimmung ihres Gebrauchs als jene Kategorien, durch die und die darauf gebauten Grundsätze Erfahrung selbst allererst möglich ward. Indessen würde doch unsre mühsame Analytik des Verstandes, wenn unsre Absicht auf nichts anders als bloße Naturerkenntniß, so wie sie in der Erfahrung gegeben werden kann, gerichtet wäre, auch ganz überflüssig sein; denn Vernunft verrichtet ihr Geschäfte sowohl in der Mathematik als Naturwissenschaft auch ohne alle diese subtile Deduction ganz sicher und gut: also vereinigt sich unsre Kritik des Verstandes mit den Ideen der reinen Vernunft zu einer Absicht, welche über den Erfahrungsgebrauch des Verstandes hinausgesetzt ist, von welchem wir doch oben gesagt haben, daß er in diesem Betracht gänzlich unmöglich und ohne Gegenstand oder Bedeutung sei. Es muß aber dennoch zwischen dem, was zur Natur der Vernunft und des Verstandes gehört, Einstimmung sein, und jene muß zur Vollkommenheit der letztern beitragen und kann sie unmöglich verwirren.

Die Auflösung dieser Frage ist folgende: Die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der

Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Principien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände sein. Gleichwohl, um sich jene bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche als die Erkenntniß eines Objects, dessen Erkenntniß in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist, welches Object aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntniß der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen.

§ 45.

Vorläufige Bemerkung zur Dialektik der reinen Vernunft.

Wir haben oben, Paragraph 33, 34, gezeigt, daß die Reinigkeit der Kategorien von aller Beimischung sinnlicher Bestimmungen die Vernunft verleiten könne, ihren Gebrauch gänzlich über alle Erfahrung hinaus, auf Dinge an sich selbst auszudehnen, wiewohl, da sie selbst keine Anschauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn in concreto verschaffen könnte, sie als blos logische Functionen zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber für sich allein keinen bestimmten Begriff von irgend einem Dinge geben können. Dergleichen hyperbolische Objecte sind nun die, so man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen) nennt, als z. B. Substanz, welche aber ohne Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, oder eine Ursache, die aber nicht in der Zeit wirkte, u. s. w.; da man ihnen denn Prädicate beilegt, die blos dazu dienen, die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwohl alle Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Erfahrung möglich ist, von ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren.

Es hat aber keine Gefahr, daß der Verstand von selbst, ohne durch fremde Gesetze gedrungen zu sein, über seine Grenzen so ganz muthwillig in das Feld von bloßen Gedankenwesen ausschweifen werde. Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verstandesregeln, als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt sein kann, Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um theils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann,

theils sogar (um sie zu vollenden) gänzlich außerhalb derselben Noumena zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig, ihre Haltung gleichwohl vollständig machen könne. Das sind nun die transscendentalen Ideen, welche, sie mögen nun nach dem wahren, aber verborgenen Zwecke der Naturbestimmung unserer Vernunft nicht auf überschwengliche Begriffe, sondern blos auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt sein, dennoch durch einen unvermeidlichen Schein dem Verstande einen transscendenten Gebrauch ablocken, der, obzwar betrüglich, dennoch durch keinen Vorsatz innerhalb der Grenzen der Erfahrung zu bleiben, sondern nur durch wissenschaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann.

§ 46.

I. Psychologische Ideen. (Kritik S. 341 u. f.)[1])

Man hat schon längst angemerkt, daß uns an allen Substanzen das eigentliche Subject, nämlich das, was übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (als Prädicate) abgesondert worden, mithin das Substantiale selbst unbekannt sei, und über diese Schranken unsrer Einsicht vielfältig Klagen geführt. Es ist aber hiebei wohl zu merken, daß der menschliche Verstand darüber nicht in Anspruch zu nehmen sei, daß er das Substantiale der Dinge nicht kennt, d. i. für sich allein bestimmen kann, sondern vielmehr darüber, daß er es als eine bloße Idee gleich einem gegebenen Gegenstande bestimmt zu erkennen verlangt. Die reine Vernunft fordert, daß wir zu jedem Prädicate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subject, zu diesem aber, welches nothwendiger Weise wiederum nur Prädicat ist, fernerhin sein Subject und so forthin ins Unendliche (oder so weit wir reichen) suchen sollen. Aber hieraus folgt, daß wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subject halten sollen, und daß das Substantiale selbst niemals von unserm noch so tief eindringenden Verstande, selbst wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne: weil die specifische Natur unseres Verstandes darin besteht, alles discursiv, d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädicate zu denken, wozu also das absolute Subject jederzeit fehlen muß. Daher sind alle reale Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, sogar die

[1]) In A 2 von A 1 S. 348 (A 2 S. 406) an umgearbeitet.

Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die Wirkung einer Kraft vorstellen muß, dazu uns das Subject fehlt.

Nun scheint es, als ob wir in dem Bewußtsein unserer selbst (dem denkenden Subject) dieses Substantiale haben und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädicate des innern Sinnes beziehen sich auf das Ich als Subject, und dieses kann nicht weiter als Prädicat irgend eines andern Subjects gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädicate auf ein Subject nicht blos Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subject selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein diese Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff*), sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des innern Sinnes, so fern wir es durch kein Prädicat weiter erkennen; mithin kann es zwar an sich kein Prädicat von einem andern Dinge sein, aber eben so wenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjects, sondern nur wie in allen andern Fällen die Beziehung der innern Erscheinungen auf das unbekannte Subject derselben. Gleichwohl veranlaßt diese Idee (die gar wohl dazu dient, als regulatives Princip alle materialistische Erklärungen der innern Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten)*) durch einen ganz natürlichen Mißverstand ein sehr scheinbares Argument, um aus diesem vermeinten Erkenntniß von dem Substantiale unseres denkenden Wesens seine Natur, so fern die Kenntniß derselben ganz außer dem Inbegriff der Erfahrung hinaus fällt, zu schließen.

§ 47.

Dieses denkende Selbst (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subject des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädicat eines andern Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heißen: so bleibt dieser Begriff doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit als das, was den Begriff der Substanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann.

*) Wäre die Vorstellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädicate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht.

Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses ist bei der ersten Analogie der Erfahrung hinreichend dargethan worden (Kritik S. 182)[1]; und will man sich diesem Beweise nicht ergeben, so darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjects, was selbst nicht als Prädicat eines andern Dinges existirt, zu beweisen, daß sein Dasein durchaus beharrlich sei, und daß es weder an sich selbst, noch durch irgend eine Naturursache entstehen oder vergehen könne. Dergleichen synthetische Sätze a priori können niemals an sich selbst, sondern jederzeit nur in Beziehung auf Dinge als Gegenstände einer möglichen Erfahrung bewiesen werden.

§ 48.

Wenn wir also aus dem Begriffe der Seele als Substanz auf Beharrlichkeit derselben schließen wollen, so kann dieses von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung und nicht von ihr als einem Dinge an sich selbst und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun ist die subjective Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung das Leben: folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden, denn der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenstand derselben betrifft, wofern nicht das Gegentheil dargethan wird, als wovon eben die Frage ist. Also kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen (deren Beweis man uns wohl schenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen ist) dargethan werden und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Substanz, so fern er mit dem Begriff der Beharrlichkeit als nothwendig verbunden angesehen werden soll, dieses nur nach einem Grundsatze möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben sein kann.*)

*) Es ist in der That sehr merkwürdig, daß die Metaphysiker jederzeit so sorglos über den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanzen weggeschlüpft sind, ohne jemals einen Beweis davon zu versuchen; ohne Zweifel, weil sie sich, so bald sie es mit dem Begriffe Substanz anfingen, von allen Beweisthümern gänzlich verlassen sahen. Der gemeine Verstand, der gar wohl inne ward, daß ohne diese Voraussetzung keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich sei, ersetzte

[1]) A² S. 225.

§ 49.

Daß unseren äußeren Wahrnehmungen etwas Wirkliches außer uns nicht blos correspondire, sondern auch correspondiren müsse, kann gleichfalls niemals als Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wohl aber zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses will so viel sagen: daß etwas auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume außer uns sei, kann man gar wohl beweisen; denn mit andern Gegenständen als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum weil sie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können und also für uns nichts sind. Empirisch außer mir ist das, was im Raume angeschaut wird; und da dieser sammt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen eben sowohl ihre objective Wahrheit beweiset, als die Verknüpfung der Erscheinungen des innern Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des innern Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äußern Erfahrung eben sowohl der Wirklichkeit der Körper als äußerer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der innern Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewußt, die ich auch nur als einen Gegenstand des innern Sinnes durch Erscheinungen, die einen innern Zustand ausmachen, erkennen kann, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist. Der Cartesianische Idealism unterscheidet also nur äußere Erfahrung vom Traume und die

---

diesen Mangel durch ein Postulat; denn aus der Erfahrung selbst konnte er diesen Grundsatz nimmermehr ziehen, theils weil sie die Materien (Substanzen) bei allen ihren Veränderungen und Auflösungen nicht so weit verfolgen kann, um den Stoff immer unvermindert anzutreffen, theils weil der Grundsatz Nothwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Princips a priori ist. Nun wandten sie diesen Grundsatz getrost auf den Begriff der Seele als einer Substanz an und schlossen auf eine nothwendige Fortdauer derselben nach dem Tode des Menschen (vornehmlich da die Einfachheit dieser Substanz, welche aus der Untheilbarkeit des Bewußtseins gefolgert ward, sie wegen des Unterganges durch Auflösung sicherte). Hätten sie die ächte Quelle dieses Grundsatzes gefunden, welches aber weit tiefere Untersuchungen erforderte, als sie jemals anzufangen Lust hatten, so würden sie gesehen haben: daß jenes Gesetz der Beharrlichkeit der Substanzen nur zum Behuf der Erfahrung stattfinde und daher nur auf Dinge, so fern sie in der Erfahrung erkannt und mit andern verbunden werden sollen, niemals aber von ihnen auch unangesehen aller möglichen Erfahrung, mithin auch nicht von der Seele nach dem Tode gelten könne.

Gesetzmäßigkeit als ein Kriterium der Wahrheit der erstern von der Regellosigkeit und dem falschen Schein des letztern. Er setzt in beiden Raum und Zeit als Bedingungen des Daseins der Gegenstände voraus und frägt nur, ob die Gegenstände äußerer Sinne wirklich im Raum anzutreffen seien, die wir darin im Wachen setzen, so wie der Gegenstand des innern Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit ist, d. i. ob Erfahrung sichere Kriterien der Unterscheidung von Einbildung bei sich führe. Hier läßt sich der Zweifel nun leicht heben, und wir heben ihn auch jederzeit im gemeinen Leben dadurch, daß wir die Verknüpfung der Erscheinungen in beiden nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung untersuchen, und können, wenn die Vorstellung äußerer Dinge damit durchgehends übereinstimmt, nicht zweifeln, daß sie nicht wahrhafte Erfahrung ausmachen sollten. Der materiale Idealism, da Erscheinungen als Erscheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, läßt also sich sehr leicht heben; und es ist eine eben so sichere Erfahrung, daß Körper außer uns (im Raume) existiren, als daß ich selbst nach der Vorstellung des innern Sinnes (in der Zeit) da bin. Denn der Begriff: außer uns, bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich in dem Satze: Ich bin, nicht blos den Gegenstand der innern Anschauung (in der Zeit), sondern das Subject des Bewußtseins, so wie Körper nicht blos die äußere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt: so kann die Frage, ob die Körper (als Erscheinungen des äußern Sinnes) außer meinen Gedanken als Körper existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst als Erscheinung des innern Sinnes (Seele nach der empirischen Psychologie) außer meiner Vorstellungskraft in der Zeit existire, denn diese muß eben so wohl verneint werden. Auf solche Weise ist alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden und gewiß. Der formale Idealism (sonst von mir transscendentale genannt) hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so wirklich als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas außer uns Existirendes, so können alle Kriterien der Erfahrung außer unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände außer uns beweisen.

§ 50.

II. Kosmologische Ideen. (Krit. S. 405 u. f.)[1])

Dieses Product der reinen Vernunft in ihrem transscendenten Gebrauch ist das merkwürdigste Phänomen derselben, welches auch unter allen am kräftigsten wirkt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft selbst zu bewegen.

Ich nenne diese Idee deswegen kosmologisch, weil sie ihr Object jederzeit nur in der Sinnenwelt nimmt, auch keine andere als die, deren Gegenstand ein Object der Sinne ist, braucht, mithin so fern einheimisch und nicht transscendent, folglich bis dahin noch keine Idee ist: dahingegen, die Seele sich als eine einfache Substanz denken, schon so viel heißt, als sich einen Gegenstand denken (das Einfache), dergleichen den Sinnen gar nicht vorgestellt werden können. Demungeachtet erweitert doch die kosmologische Idee die Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung (diese mag mathematisch oder dynamisch sein) so sehr, daß Erfahrung ihr niemals gleichkommen kann, und ist also in Ansehung dieses Punkts immer eine Idee, deren Gegenstand niemals adäquat in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann.

§ 51.

Zuerst zeigt sich hier der Nutzen eines Systems der Kategorien so deutlich und unverkennbar, daß, wenn es auch nicht mehrere Beweisthümer desselben gäbe, dieser allein ihre Unentbehrlichkeit im System der reinen Vernunft hinreichend darthun würde. Es sind solcher transscendenten Ideen nicht mehr als vier, so viel als Classen der Kategorien; in jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diesen kosmologischen Ideen gemäß giebt es auch nur viererlei dialektische Behauptungen der reinen Vernunft, die, da sie dialektisch sind, dadurch selbst beweisen, daß einer jeden nach eben so scheinbaren Grundsätzen der reinen Vernunft ein ihm widersprechender entgegensteht, welchen Widerstreit keine metaphysische Kunst der subtilsten Distinction verhüten kann, sondern die den Philosophen nöthigt, zu den ersten Quellen der reinen Vernunft selbst zurück zu gehen.

[1]) A² S. 432 f.

Diese nicht etwa beliebig erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie enthält nun folgende vier Sätze sammt ihren Gegensätzen.

1.

Satz

Die Welt hat der Zeit und dem Raum nach einen Anfang (Grenze)

Gegensatz

Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach unendlich

2.

Satz

Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen

Gegensatz

Es ist nichts Einfaches, sondern alles ist zusammengesetzt

3.

Satz

Es giebt in der Welt Ursachen durch Freiheit

Gegensatz

Es ist keine Freiheit, sondern alles ist Natur

4.

Satz

In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendig Wesen

Gegensatz

Es ist in ihr nichts nothwendig, sondern in dieser Reihe ist alles zufällig.

§ 52.

Hier ist nun das seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft, wovon sonst kein Beispiel in irgend einem andern Gebrauch derselben gezeigt werden kann. Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken; wenn wir die Grundsätze ihrer Verbindung als allgemein von Dingen an sich selbst und nicht blos von der Erfahrung geltende Grundsätze annehmen, wie denn

dieſes eben ſo gewöhnlich, ja ohne unſre Kritik unvermeidlich iſt: ſo thut ſich ein nicht vermutheter Widerſtreit hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen, dogmatiſchen Wege beigelegt werden kann, weil ſowohl Satz als Gegenſatz durch gleich einleuchtende klare und unwiderſtehliche Beweiſe dargethan werden können — denn für die Richtigkeit aller dieſer Beweiſe verbürge ich mich —, und die Vernunft ſich alſo mit ſich ſelbſt entzweit ſieht, ein Zuſtand, über den der Sceptiker frohlockt, der kritiſche Philoſoph aber in Nachdenken und Unruhe verſetzt werden muß.

§ 52b.

Man kann in der Metaphyſik auf mancherlei Weiſe herumpfuſchen, ohne eben zu beſorgen, daß man auf Unwahrheit werde betreten werden. Denn wenn man ſich nur nicht ſelbſt widerſpricht, welches in ſynthetiſchen, obgleich gänzlich erdichteten Sätzen gar wohl möglich iſt: ſo können wir in allen ſolchen Fällen, wo die Begriffe, die wir verknüpfen, bloße Ideen ſind, die gar nicht (ihrem ganzen Inhalte nach) in der Erfahrung gegeben werden können, niemals durch Erfahrung widerlegt werden. Denn wie wollten wir es durch Erfahrung ausmachen: ob die Welt von Ewigkeit her ſei, oder einen Anfang habe; ob Materie ins Unendliche theilbar ſei, oder aus einfachen Theilen beſtehe? Dergleichen Begriffe laſſen ſich in keiner, auch der größtmöglichen Erfahrung geben, mithin die Unrichtigkeit des behauptenden oder verneinenden Satzes durch dieſen Probirſtein nicht entdecken.

Der einzige mögliche Fall, da die Vernunft ihre geheime Dialektik, die ſie fälſchlich für Dogmatik ausgiebt, wider ihren Willen offenbarte, wäre der, wenn ſie auf einen allgemein zugeſtandnen Grundſatz eine Behauptung gründete und aus einem andern, eben ſo beglaubigten mit der größten Richtigkeit der Schlußart gerade das Gegentheil folgerte. Dieſer Fall iſt hier nun wirklich und zwar in Anſehung vier natürlicher Vernunftideen, woraus vier Behauptungen einerſeits und eben ſo viel Gegenbehauptungen andererſeits, jede mit richtiger Conſequenz aus allgemein zugeſtandnen Grundſätzen entſpringen und dadurch den dialektiſchen Schein der reinen Vernunft im Gebrauch dieſer Grundſätze offenbaren, der ſonſt auf ewig verborgen ſein müßte.

Hier iſt alſo ein entſcheidender Verſuch, der uns nothwendig eine Unrichtigkeit entdecken muß, die in den Vorausſetzungen der Vernunft

verborgen liegt*). Von zwei einander widersprechenden Sätzen können nicht alle beide falsch sein, außer wenn der Begriff selbst widersprechend ist, der beiden zum Grunde liegt; z. B. die zwei Sätze: ein viereckichter Cirkel ist rund, und: ein viereckichter Cirkel ist nicht rund, sind beide falsch. Denn was den ersten betrifft, so ist es falsch, daß der genannte Cirkel rund sei, weil er viereckicht ist; es ist aber auch falsch, daß er nicht rund, d. i. eckicht, sei, weil er ein Cirkel ist. Denn darin besteht eben das logische Merkmal der Unmöglichkeit eines Begriffs, daß unter desselben Voraussetzung zwei widersprechende Sätze zugleich falsch sein würden, mithin, weil kein Drittes zwischen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff gar nichts gedacht wird.

§ 52c.

Nun liegt den zwei ersteren Antinomien, die ich mathematische nenne, weil sie sich mit der Hinzusetzung oder Theilung des Gleichartigen beschäftigen, ein solcher widersprechender Begriff zum Grunde; und daraus erkläre ich, wie es zugehe, daß Thesis sowohl als Antithesis bei beiden falsch sind.

Wenn ich von Gegenständen in Zeit und Raum rede, so rede ich nicht von Dingen an sich selbst, darum weil ich von diesen nichts weiß, sondern nur von Dingen in der Erscheinung, d. i. von der Erfahrung als einer besondern Erkenntnißart der Objecte, die dem Menschen allein vergönnt ist. Was ich nun im Raume oder in der Zeit denke, von dem muß ich nicht sagen: daß es an sich selbst, auch ohne diesen meinen Gedanken, im Raume und der Zeit sei; denn da würde ich mir selbst widersprechen, weil Raum und Zeit sammt den Erscheinungen in ihnen nichts an sich selbst und außer meinen Vorstellungen Existirendes, sondern selbst nur Vor-

*) Ich wünsche daher, daß der kritische Leser sich mit dieser Antinomie hauptsächlich beschäftige, weil die Natur selbst sie aufgestellt zu haben scheint, um die Vernunft in ihren dreisten Anmaßungen stutzig zu machen und zur Selbstprüfung zu nöthigen. Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten und dadurch die Gewißheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzuthun. Wenn der Leser nun durch diese seltsame Erscheinung dahin gebracht wird, zu der Prüfung der dabei zum Grunde liegenden Voraussetzung zurückzugehen, so wird er sich gezwungen fühlen, die erste Grundlage aller Erkenntniß der reinen Vernunft mit mir tiefer zu untersuchen.

stellungsarten sind, und es offenbar widersprechend ist, zu sagen, daß eine bloße Vorstellungsart auch außer unserer Vorstellung existire. Die Gegenstände also der Sinne existiren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieselbe oder vor ihr ihnen eine eigene, für sich bestehende Existenz zu geben, heißt so viel als sich vorstellen, Erfahrung sei auch ohne Erfahrung oder vor derselben wirklich.

Wenn ich nun nach der Weltgröße dem Raume und der Zeit nach frage, so ist es für alle meine Begriffe eben so unmöglich zu sagen, sie sei unendlich, als sie sei endlich. Denn keines von beiden kann in der Erfahrung enthalten sein, weil weder von einem unendlichen Raume oder unendlicher verflossener Zeit, noch der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung möglich ist; das sind nur Ideen. Also müßte diese auf die eine oder die andre Art bestimmte Größe der Welt in ihr selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung. Dieses widerspricht aber dem Begriffe einer Sinnenwelt, die nur ein Inbegriff der Erscheinung ist, deren Dasein und Verknüpfung nur in der Vorstellung, nämlich der Erfahrung, stattfindet, weil sie nicht Sache an sich, sondern selbst nichts als Vorstellungsart ist. Hieraus folgt, daß, da der Begriff einer für sich existirenden Sinnenwelt in sich selbst widersprechend ist, die Auflösung des Problems wegen ihrer Größe auch jederzeit falsch sein werde, man mag sie nun bejahend oder verneinend versuchen.

Eben dieses gilt von der zweiten Antinomie, die die Theilung der Erscheinungen betrifft. Denn diese sind bloße Vorstellungen, und die Theile existiren blos in der Vorstellung derselben, mithin in der Theilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin sie gegeben werden, und jene geht daher nur so weit, als diese reicht. Anzunehmen, daß eine Erscheinung, z. B. die des Körpers, alle Theile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, heißt: einer bloßen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existiren kann, doch zugleich eine eigene, vor Erfahrung vorhergehende Existenz geben, oder zu sagen, daß bloße Vorstellungen da sind, ehe sie in der Vorstellungskraft angetroffen werden, welches sich widerspricht, und mithin auch jede Auflösung der mißverstandnen Aufgabe, man mag darin behaupten, die Körper bestehen an sich aus unendlich viel Theilen, oder einer endlichen Zahl einfacher Theile.

§ 53.

In der ersten Classe der Antinomie (der mathematischen) bestand die Falschheit der Voraussetzung darin: daß, was sich widerspricht (nämlich Erscheinung als Sache an sich selbst), als vereinbar in einem Begriffe vorgestellt würde. Was aber die zweite, nämlich dynamische, Classe der Antinomie betrifft, so besteht die Falschheit der Voraussetzung darin: daß, was vereinbar ist, als widersprechend vorgestellt wird, folglich, da im ersteren Falle alle beide einander entgegengesetzte Behauptungen falsch waren, hier wiederum solche, die durch bloßen Mißverstand einander entgegengesetzt werden, alle beide wahr sein können.

Die mathematische Verknüpfung nämlich setzt nothwendig Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Größe) voraus, die dynamische erfordert dieses keinesweges. Wenn es auf die Größe des Ausgedehnten ankommt, so müssen alle Theile unter sich und mit dem Ganzen gleichartig sein; dagegen in der Verknüpfung der Ursache und Wirkung kann zwar auch Gleichartigkeit angetroffen werden, aber sie ist nicht nothwendig; denn der Begriff der Causalität (vermittelst dessen durch Etwas etwas ganz davon Verschiedenes gesetzt wird) erfordert sie wenigstens nicht.

Würden die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen und die oben angeführte Naturgesetze für Gesetze der Dinge an sich selbst, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Eben so wenn das Subject der Freiheit gleich den übrigen Gegenständen als bloße Erscheinung vorgestellt würde, so könnte eben so wohl der Widerspruch nicht vermieden werden; denn es würde eben dasselbe von einerlei Gegenstande in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Ist aber Naturnothwendigkeit blos auf Erscheinungen bezogen und Freiheit blos auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Causalität annimmt oder zugiebt, so schwer oder unmöglich es auch sein möchte, die von der letzteren Art begreiflich zu machen.

In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit oder etwas, das in der Zeit geschieht; vor ihr muß nach dem allgemeinen Naturgesetze eine Bestimmung der Causalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorhergehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt. Aber diese Bestimmung der Ursache zur Causalität muß auch etwas sein, was sich eräugnet oder *geschieht*; die Ursache muß *angefangen* haben zu *handeln*, denn sonst ließe sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge

denken. Die Wirkung wäre immer gewesen, so wie die Causalität der Ursache. Also muß unter Erscheinungen die Bestimmung der Ursache zum Wirken auch entstanden und mithin eben so wohl als ihre Wirkung eine Begebenheit sein, die wiederum ihre Ursache haben muß u. s. w., und folglich Naturnothwendigkeit die Bedingung sein, nach welcher die wirkende Ursachen bestimmt werden. Soll dagegen Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen sein, so muß sie respective auf die letztere als Begebenheiten ein Vermögen sein, sie von selbst (sponte) anzufangen, d. i. ohne daß die Causalität der Ursache selbst anfangen dürfte und daher keines andern, ihren Anfang bestimmenden Grundes benöthigt wäre. Alsdann aber müßte die Ursache ihrer Causalität nach nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen, d. i. gar nicht Erscheinung sein, d. i. sie müßte als ein Ding an sich selbst, die Wirkungen aber allein als Erscheinungen angenommen werden*). Kann man einen solchen Einfluß der Verstandeswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhängen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andre Mal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können.

Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht blos mit seinen subjectiv bestimmenden Gründen, welche die Naturursachen seiner Handlun-

*) Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnisse des Intellectuellen als Ursache zur Erscheinung als Wirkung statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, obschon diese Handlung aus innerem Princip geschieht. Eben so wenig können wir für reine Verstandeswesen, z. B. Gott, so fern seine Handlung immanent ist, keinen Begriff von Freiheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äußeren bestimmenden Ursachen, ist dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen Natur bestimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen sein soll (z. B. Anfang der Welt), da erhebt sich die Frage, ob die Causalität der Ursache selbst auch anfangen müsse, oder ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne daß ihre Causalität selbst anfängt. Im ersteren Falle ist der Begriff dieser Causalität ein Begriff der Naturnothwendigkeit, im zweiten der Freiheit. Hieraus wird der Leser ersehen, daß, da ich Freiheit als das Vermögen eine Begebenheit von selbst anzufangen erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist.

gen sind, in Verknüpfung steht und so fern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objective Gründe, die blos Ideen sind, bezogen wird, so fern sie dieses Vermögen bestimmen können, welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. Dieses Vermögen heißt Vernunft; und so fern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, deren Möglichkeit, wie nämlich das Sollen, was doch noch nie geschehen ist, die Thätigkeit desselben bestimme und Ursache von Handlungen sein könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht begreifen können. Indessen würde doch die Causalität der Vernunft in Ansehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freiheit sein, so fern objective Gründe, die selbst Ideen sind, in Ansehung ihrer als bestimmend angesehen werden. Denn ihre Handlung hinge alsdann nicht an subjectiven, mithin auch keinen Zeitbedingungen und also auch nicht vom Naturgesetze ab, das diese zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Principien, ohne Einfluß der Umstände der Zeit oder des Orts Handlungen die Regel geben.

Was ich hier anführe, gilt nur als Beispiel zur Verständlichkeit und gehört nicht nothwendig zu unserer Frage, welche unabhängig von Eigenschaften, die wir in der wirklichen Welt antreffen, aus bloßen Begriffen entschieden werden muß.

Nun kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, so fern sie Erscheinungen sind (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnothwendigkeit; eben dieselbe Handlungen aber blos respective auf das vernünftige Subject und dessen Vermögen nach bloßer Vernunft zu handeln sind frei. Denn was wird zur Naturnothwendigkeit erfordert? Nichts weiter als die Bestimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt nach beständigen Gesetzen, mithin eine Beziehung auf Ursache in der Erscheinung, wobei das Ding an sich selbst, was zum Grunde liegt, und dessen Causalität unbekannt bleibt. Ich sage aber: das Naturgesetz bleibt, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt sein, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn ist das erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Gesetzen gemäß sein wird; ist das

zweite, und die Handlung geschieht nicht nach Principien der Vernunft, so ist sie den empirischen Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnothwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im ersten Falle ist Vernunft die Ursache dieser Naturgesetze und ist also frei, im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach bloßen Naturgesetzen der Sinnlichkeit, darum weil die Vernunft keinen Einfluß auf sie ausübt: sie, die Vernunft, wird aber darum nicht selbst durch die Sinnlichkeit bestimmt (welches unmöglich ist) und ist daher auch in diesem Falle frei. Die Freiheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen, so wenig wie dieses der Freiheit des praktischen Vernunftgebrauchs, der mit Dingen an sich selbst als bestimmenden Gründen in Verbindung steht, Abbruch thut.

Hiedurch wird also die praktische Freiheit, nämlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objectiv-bestimmenden Gründen Causalität hat, gerettet, ohne daß der Naturnothwendigkeit in Ansehung eben derselben Wirkungen als Erscheinungen der mindeste Eintrag geschieht. Eben dieses kann auch zur Erläuterung desjenigen, was wir wegen der transscendentalen Freiheit und deren Vereinbarung mit Naturnothwendigkeit (in demselben Subjecte, aber nicht in einer und derselben Beziehung genommen) zu sagen hatten, dienlich sein. Denn was diese betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objectiven Ursachen respective auf diese bestimmende Gründe immer ein erster Anfang, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein *subalterner Anfang* ist, vor welchem ein Zustand der Ursache vorhergehen muß, der sie bestimmt und selbst eben so von einer noch vorhergehenden bestimmt wird: so daß man sich an vernünftigen Wesen oder überhaupt an Wesen, so fern ihre Causalität in ihnen als Dingen an sich selbst bestimmt wird, ohne in Widerspruch mit Naturgesetzen zu gerathen, ein Vermögen denken kann, eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen. Denn das Verhältniß der Handlung zu objectiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältniß: hier geht das, was die Causalität bestimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, weil solche bestimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenstände auf Sinne, mithin nicht auf Ursachen in der Erscheinung, sondern bestimmende Ursachen als Dinge an sich selbst, die nicht unter Zeitbedingungen stehen, vorstellen. So kann die Handlung in Ansehung der Causalität der Vernunft als ein erster Anfang, in Ansehung der Reihe

der Erscheinungen aber doch zugleich als ein blos subordinirter Anfang angesehen und ohne Widerspruch in jenem Betracht als frei, in diesem (da sie blos Erscheinung ist) als der Naturnothwendigkeit unterworfen angesehen werden.

Was die vierte Antinomie betrifft, so wird sie auf die ähnliche Art gehoben, wie der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der dritten. Denn wenn die Ursache in der Erscheinung nur von der Ursache der Erscheinungen, so fern sie als Ding an sich selbst gedacht werden kann, unterschieden wird, so können beide Sätze wohl neben einander bestehen, nämlich daß von der Sinnenwelt überall keine Ursache (nach ähnlichen Gesetzen der Causalität) stattfinde, deren Existenz schlechthin nothwendig sei, imgleichen andererseits, daß diese Welt dennoch mit einem nothwendigen Wesen als ihrer Ursache (aber von anderer Art und nach einem andern Gesetze) verbunden sei; welcher zwei Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Mißverstande beruht, das, was blos von Erscheinungen gilt, über Dinge an sich selbst auszudehnen und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen.

§ 54.

Dies ist nun die Aufstellung und Auflösung der ganzen Antinomie, darin sich die Vernunft bei der Anwendung ihrer Principien auf die Sinnenwelt verwickelt findet, und wovon auch jene (die bloße Aufstellung) sogar allein schon ein beträchtliches Verdienst um die Kenntniß der menschlichen Vernunft sein würde, wenn gleich die Auflösung dieses Widerstreits den Leser, der hier einen natürlichen Schein zu bekämpfen hat, welcher ihm nur neuerlich als ein solcher vorgestellt worden, nachdem er ihn bisher immer für wahr gehalten, hiedurch noch nicht völlig befriedigt haben sollte. Denn eine Folge hievon ist doch unausbleiblich, nämlich daß, weil es ganz unmöglich ist, aus diesem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst herauszukommen, so lange man die Gegenstände der Sinnenwelt für Sachen an sich selbst nimmt und nicht für das, was sie in der That sind, nämlich bloße Erscheinungen, der Leser dadurch genöthigt werde, die Deduction aller unsrer Erkenntniß a priori und die Prüfung derjenigen, die ich davon gegeben habe, nochmals vorzunehmen, um darüber zur Entscheidung zu kommen. Mehr verlange ich jetzt nicht; denn wenn er sich bei dieser Beschäftigung nur allererst tief gnug in die Natur der reinen Vernunft hinein gedacht hat, so werden die Begriffe, durch welche die Auflösung des

Widerstreits der Vernunft allein möglich ist, ihm schon geläufig sein, ohne welchen Umstand ich selbst von dem aufmerksamsten Leser völligen Beifall nicht erwarten kann.

§ 55.

III. Theologische Idee. (Kritik S. 571 u. f.)[1])

Die dritte transscendentale Idee, die zu dem allerwichtigsten, aber, wenn er blos speculativ betrieben wird, überschwenglichen (transscendenten) und eben dadurch dialektischen Gebrauch der Vernunft Stoff giebt, ist das Ideal der reinen Vernunft. Da die Vernunft hier nicht, wie bei der psychologischen und kosmologischen Idee von der Erfahrung anhebt und durch Steigerung der Gründe wo möglich zur absoluten Vollständigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, sondern gänzlich abbricht und aus bloßen Begriffen von dem, was die absolute Vollständigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelst der Idee eines höchst vollkommnen Urwesens zur Bestimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller andern Dinge herabgeht: so ist hier die bloße Voraussetzung eines Wesens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf der Erfahrung um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die Idee, von dem Verstandesbegriffe leichter wie in den vorigen Fällen zu unterscheiden. Daher konnte hier der dialektische Schein, welcher daraus entspringt, daß wir die subjective Bedingungen unseres Denkens für objective Bedingungen der Sachen selbst und eine nothwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft für ein Dogma halten, leicht vor Augen gestellt werden; und ich habe daher nichts weiter über die Anmaßungen der transscendentalen Theologie zu erinnern, da das, was die Kritik hierüber sagt, faßlich, einleuchtend und entscheidend ist.

§ 56.

Allgemeine Anmerkung zu den transscendentalen Ideen.

Die Gegenstände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, sind uns in vielerlei Absicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die

[1]) A² S. 595 f.

uns das Naturgesetz führt, wenn sie bis zu einer gewissen Höhe, aber immer diesen Gesetzen gemäß getrieben werden, gar nicht aufgelöset werden, z. B. woher Materien einander anziehen. Allein wenn wir die Natur ganz und gar verlassen, oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung übersteigen, mithin uns in bloße Ideen vertiefen, alsdann können wir nicht sagen, daß uns der Gegenstand unbegreiflich sei, und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objecten, sondern blos mit Begriffen zu thun, die in unserer Vernunft lediglich ihren Ursprung haben, und mit bloßen Gedanken-Wesen, in Ansehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derselben entspringen, müssen aufgelöset werden können, weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollständige Rechenschaft geben kann und muß*). Da die psychologische, kosmologische und theologische Ideen lauter reine Vernunftbegriffe sind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, so sind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Ansehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenstände, sondern durch bloße Maximen der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen aufgegeben und müssen insgesammt hinreichend beantwortet werden können; welches auch dadurch geschieht, daß man zeigt, daß sie Grundsätze sind, unsern Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen, und so fern blos von der Erfahrung, aber im Ganzen derselben gelten. Obgleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntniß nach Principien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nämlich die von einem System, verschaffen kann, ohne die unser Erkenntniß nichts als Stückwerk ist und

*) Herr Platner in seinen Aphorismen sagt daher mit Scharfsinnigkeit § 728, 729: „Wenn die Vernunft ein Kriterium ist, so kann kein Begriff möglich sein, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist. — In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen." — Es klingt also nur paradox und ist übrigens nicht befremdlich, zu sagen, in der Natur sei uns vieles unbegreiflich (z. B. das Zeugungsvermögen), wenn wir aber noch höher steigen und selbst über die Natur hinaus gehen, so werde uns wieder alles begreiflich; denn wir verlassen alsdann ganz die Gegenstände, die uns gegeben werden können, und beschäftigen uns blos mit Ideen, bei denen wir das Gesetz, welches die Vernunft durch sie dem Verstande zu seinem Gebrauch in der Erfahrung vorschreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Product ist.

zum höchsten Zwecke (der immer nur das System aller Zwecke ist) nicht gebraucht werden kann; ich verstehe aber hier nicht blos den praktischen, sondern auch den höchsten Zweck des speculativen Gebrauchs der Vernunft.

Die transscendentale Ideen drücken also die eigenthümliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Princips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs. Wenn man aber diese Einheit der Erkenntnißart dafür ansieht, als ob sie dem Objecte der Erkenntniß anhänge; wenn man sie, die eigentlich blos regulativ ist, für constitutiv hält und sich überredet, man könne vermittelst dieser Ideen seine Kenntniß weit über alle mögliche Erfahrung, mithin auf transscendente Art erweitern, da sie doch blos dazu dient, Erfahrung in ihr selbst der Vollständigkeit so nahe wie möglich zu bringen, d. i. ihren Fortgang durch nichts einzuschränken, was zur Erfahrung nicht gehören kann: so ist dieses ein bloßer Mißverstand in Beurtheilung der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft und ihrer Grundsätze und eine Dialektik, die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit sich selbst entzweiet.

Beschluß
von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft.

§ 57.

Nach den allerklärsten Beweisen, die wir oben gegeben haben, würde es Ungereimtheit sein, wenn wir von irgend einem Gegenstande mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung desselben gehört, oder auch von irgend einem Dinge, wovon wir annehmen, es sei nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeste Erkenntniß Anspruch machten, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen; denn wodurch wollen wir diese Bestimmung verrichten, da Zeit, Raum und alle Verstandesbegriffe, vielmehr aber noch die durch empirische Anschauung oder Wahrnehmung in der Sinnenwelt gezogene Begriffe keinen andern Gebrauch haben, noch haben können, als blos Erfahrung möglich zu machen, und lassen wir selbst von den reinen Verstandesbegriffen diese Bedingung weg, sie alsdann ganz und gar kein Object bestimmen und überall keine Bedeutung haben.

Es würde aber andererseits eine noch größere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen, oder unsere Erfahrung

für die einzig mögliche Erkenntnißart der Dinge, mithin unsre Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unsern discursiven Verstand aber für das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben wollten, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen.

Unsere Principien, welche den Gebrauch der Vernunft blos auf mögliche Erfahrung einschränken, könnten demnach selbst transscendent werden und die Schranken unsrer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst ausgeben, wie davon Humes Dialogen zum Beispiel dienen können, wenn nicht eine sorgfältige Kritik die Grenzen unserer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauchs bewachte und ihren Anmaßungen ihr Ziel setzte. Der Scepticism ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen. Anfangs mochte er wohl blos zu Gunsten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles, was diesen übersteigt, für nichtig und betrüglich ausgeben; nach und nach aber, da man inne ward, daß es doch eben dieselbe Grundsätze a priori sind, deren man sich bei der Erfahrung bedient, die unvermerkt und, wie es schien, mit eben demselben Rechte noch weiter führten, als Erfahrung reicht, so fing man an, selbst in Erfahrungsgrundsätze einen Zweifel zu setzen. Hiemit hat es nun wohl keine Noth; denn der gesunde Verstand wird hierin wohl jederzeit seine Rechte behaupten; allein es entsprang doch eine besondere Verwirrung in der Wissenschaft, die nicht bestimmen kann, wie weit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen sei; dieser Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden.

Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Gnüge; sie weiset uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück und läßt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt, wie jedermann dieses aus der Dialektik der reinen Vernunft, die eben darum ihren guten subjectiven Grund hat, hinreichend ersehen kann. Wer kann es wohl ertragen, daß wir von der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewußtsein des Subjects und zugleich der Überzeugung gelangen, daß seine Erscheinungen nicht materialistisch können erklärt werden,

ohne zu fragen, was denn die Seele eigentlich sei, und wenn kein Erfahrungsbegriff hiezu zureicht, allenfalls einen Vernunftbegriff (eines einfachen immateriellen Wesens) blos zu diesem Behuf anzunehmen, ob wir gleich seine objective Realität gar nicht darthun können? Wer kann sich bei der bloßen Erfahrungserkenntniß in allen kosmologischen Fragen von der Weltdauer und Größe, der Freiheit oder Naturnothwendigkeit befriedigen, da, wir mögen es anfangen, wie wir wollen, eine jede nach Erfahrungsgrundsätzen gegebene Antwort immer eine neue Frage gebiert, die eben so wohl beantwortet sein will und dadurch die Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich darthut? Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprincipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bei diesen stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht nothgedrungen, unerachtet alles Verbots, sich nicht in transscendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein bloßes Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müßte.

Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe afficiren, so fern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsre Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntniß der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.

So lange die Erkenntniß der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmte Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, d. i. zwar daß etwas außer ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht daß sie selbst in ihrem innern Fortgange irgendwo vollendet sein werde. Die Erweiterung der Einsichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; eben so die Entdeckung neuer Natureigenschaften, neuer Kräfte und Gesetze durch fortgesetzte Erfahrung und Vereinigung derselben durch die Vernunft. Aber Schranken sind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht

nur auf Erscheinungen, und was nicht ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, als die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz außerhalb ihrer Sphäre, und dahin kann sie niemals führen; sie bedarf aber derselben auch gar nicht. Es ist also kein continuirlicher Fortgang und Annäherung zu diesen Wissenschaften und gleichsam ein Punkt oder Linie der Berührung. Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (z. B. Einfluß immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zu Erfahrung gehören und mit unsern wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.

Allein Metaphysik führt uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkürlich oder muthwilliger Weise angefangen werden, sondern dazu die Natur der Vernunft selbst treibt) auf Grenzen; und die transscendentale Ideen, eben dadurch daß man ihrer nicht Umgang haben kann, daß sie sich gleichwohl niemals wollen realisiren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen; und das ist auch der Zweck und Nutzen dieser Naturanlage unserer Vernunft, welche Metaphysik als ihr Lieblingskind ausgeboren hat, dessen Erzeugung so wie jede andere in der Welt nicht dem ungefähren Zufalle, sondern einem ursprünglichen Keime zuzuschreiben ist, welcher zu großen Zwecken weislich organisirt ist. Denn Metaphysik ist vielleicht mehr, wie irgend eine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt und kann gar nicht als das Product einer beliebigen Wahl, oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen (von denen sie sich gänzlich abtrennt) angesehen werden.

Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Gesetze des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche, mithin innerhalb der Sinnenwelt hinreichend sind, findet doch von sich dabei keine Befriedigung; denn durch ins Unendliche immer wiederkommende Fragen wird ihr alle Hoffnung zur vollendeten Auflösung derselben benommen. Die transscendentale Ideen, welche diese Vollendung zur Absicht haben, sind solche Probleme

der Vernunft. Nun sieht sie klärlich, daß die Sinnenwelt diese Vollendung nicht enthalten könne, mithin eben so wenig auch alle jene Begriffe, die lediglich zum Verständnisse derselben dienen: Raum und Zeit und alles, was wir unter dem Namen der reinen Verstandesbegriffe angeführt haben. Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst und bezieht sich also nothwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht blos als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntniß derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen.

Oben (§ 33, 34) haben wir Schranken der Vernunft in Ansehung aller Erkenntniß bloßer Gedankenwesen angezeigt; jetzt, da uns die transscendentale Ideen dennoch den Fortgang bis zu ihnen nothwendig machen und nur also gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren (wovon wir nichts wissen können, den Noumenis) geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen; denn in allen Grenzen ist auch etwas Positives (z. B. Fläche ist die Grenze des körperlichen Raumes, indessen doch selbst ein Raum, Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche ist, Punkt die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume), dahingegen Schranken bloße Negationen enthalten. Die im angeführten § ph angezeigte Schranken sind noch nicht genug, nachdem wir gefunden haben, daß noch über dieselbe etwas (ob wir es gleich, was es an sich selbst sei, niemals erkennen werden) hinausliege. Denn nun frägt sich: wie verhält sich unsere Vernunft bei dieser Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen und auch niemals kennen werden? Hier ist eine wirkliche Verknüpfung des Bekannten mit einem völlig Unbekannten (was es auch jederzeit bleiben wird), und wenn dabei das Unbekannte auch nicht im Mindesten bekannter werden sollte — wie denn das in der That auch nicht zu hoffen ist —, so muß doch der Begriff von dieser Verknüpfung bestimmt und zur Deutlichkeit gebracht werden können.

Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen als Dingen an sich selbst Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren

gleichartigen Gründen niemals hoffen kann, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige thun, man mag sie nun näher erkennen, oder nicht.

Da wir nun aber diese Verstandeswesen nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, d. i. bestimmt, niemals erkennen können, gleichwohl aber solche im Verhältniß auf die Sinnenwelt dennoch annehmen und durch die Vernunft damit verknüpfen müssen: so werden wir doch wenigstens diese Verknüpfung vermittelst solcher Begriffe denken können, die ihr Verhältniß zur Sinnenwelt ausdrücken. Denn denken wir das Verstandeswesen durch nichts als reine Verstandesbegriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts Bestimmtes, mithin ist unser Begriff ohne Bedeutung; denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind, so ist es nicht mehr Verstandeswesen, es wird als eines von den Phänomenen gedacht und gehört zur Sinnenwelt. Wir wollen ein Beispiel vom Begriffe des höchsten Wesens hernehmen.

Der deistische Begriff ist ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorstellt, ohne deren eine einzige bestimmen zu können, weil dazu das Beispiel aus der Sinnenwelt entlehnt werden müßte, in welchem Falle ich es immer nur mit einem Gegenstande der Sinne, nicht aber mit etwas ganz Ungleichartigem, was gar nicht ein Gegenstand der Sinne sein kann, zu thun haben würde. Denn ich würde ihm z. B. Verstand beilegen; ich habe aber gar keinen Begriff von einem Verstande als dem, der so ist wie der meinige, nämlich ein solcher, dem durch Sinne Anschauungen müssen gegeben werden, und der sich damit beschäftigt, sie unter Regeln der Einheit des Bewußtseins zu bringen. Aber alsdann würden die Elemente meines Begriffs immer in der Erscheinung liegen; ich wurde aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erscheinungen genöthigt, über dieselbe hinaus zum Begriffe eines Wesens zu gehen, was gar nicht von Erscheinungen abhängig, oder damit als Bedingungen seiner Bestimmung verflochten ist. Sondere ich aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben: so bleibt nichts als die bloße Form des Denkens ohne Anschauung übrig, wodurch allein ich nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen kann. Ich müßte mir zu dem Ende einen andern Verstand denken, der die Gegenstände anschauete, wovon ich aber nicht den mindesten Begriff habe, weil der menschliche discursiv ist und nur durch allgemeine Begriffe er-

kennen kann. Eben das widerfährt mir auch, wenn ich dem höchsten Wesen einen Willen beilege: denn ich habe diesen Begriff nur, indem ich ihn aus meiner innern Erfahrung ziehe, dabei aber meiner Abhängigkeit der Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem reinen Begriffe des höchsten Wesens gänzlich widerspricht.

Die Einwürfe des Hume wider den Deismus sind schwach und treffen niemals etwas mehr als die Beweisthümer, niemals aber den Satz der deistischen Behauptung selbst. Aber in Ansehung des Theismus, der durch eine nähere Bestimmung unseres dort blos transscendenten Begriffs vom höchsten Wesen zu Stande kommen soll, sind sie sehr stark und, nachdem man diesen Begriff einrichtet, in gewissen (in der That allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. Hume hält sich immer daran: daß durch den bloßen Begriff eines Urwesens, dem wir keine andere als ontologische Prädicate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beilegen, wir wirklich gar nichts Bestimmtes denken, sondern es müßten Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff in concreto abgeben können; es sei nicht genug, zu sagen: er sei Ursache, sondern: wie seine Causalität beschaffen sei, etwa durch Verstand und Willen; und da fangen seine Angriffe der Sache selbst, nämlich des Theismus, an, da er vorher nur die Beweisgründe des Deismus gestürmt hatte, welches keine sonderliche Gefahr nach sich zieht. Seine gefährlichen Argumente beziehen sich insgesammt auf den Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er sei von dem Theism unabtrennlich und mache ihn in sich selbst widersprechend, ließe man ihn aber weg, so fiele dieser hiemit auch, und es bliebe nichts als ein Deism übrig, aus dem man nichts machen, der uns zu nichts nützen und zu gar keinen Fundamenten der Religion und Sitten dienen kann. Wenn diese Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus gewiß wäre, so möchten die Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens sein, welche sie wollen, und alle eingeräumt werden, der Begriff von diesem Wesen würde doch niemals von uns bestimmt werden können, ohne uns in Widersprüche zu verwickeln.

Wenn wir mit dem Verbot, alle transscendente Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit dem Anschein nach streitende Gebot, bis zu Begriffen, die außerhalb dem Felde des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen, hinauszugehen, verknüpfen: so werden wir inne, daß beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehört eben so wohl zum Felde

der Erfahrung, als dem der Gedankenwesen; und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdige Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen, nämlich einerseits Erfahrungserkenntniß nicht unbegrenzt auszudehnen, so daß gar nichts mehr als blos Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und von Dingen außerhalb derselben als Dingen an sich selbst urtheilen zu wollen.

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urtheil blos auf das Verhältniß einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntniß liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften *an sich selbst* zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den *dogmatischen* Anthropomorphismus; wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei und erlauben uns einen *symbolischen* Anthropomorphism, der in der That nur die Sprache und nicht das Object selbst angeht.

Wenn ich sage: wir sind genöthigt, die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne.

§ 58.

Eine solche Erkenntniß ist die *nach der Analogie*, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommne Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet*). Vermittelst die-

*) So ist eine Analogie zwischen dem rechtlichen Verhältnisse menschlicher Handlungen und dem mechanischen Verhältnisse der bewegenden Kräfte: ich kann gegen einen andern niemals etwas thun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen eben dasselbe gegen mich zu thun; eben so wie kein Körper auf einen andern mit seiner bewegenden Kraft wirken kann, ohne dadurch zu verursachen, daß der andre ihm eben so viel entgegen wirke. Hier sind Recht und

ſer Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich beſtimmter Begriff von dem höchſten Weſen übrig, ob wir gleich alles weggelaſſen haben, was ihn ſchlechthin und an ſich ſelbſt beſtimmen könnte; denn wir beſtimmen ihn doch reſpectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr iſt uns auch nicht nöthig. Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen thut, welche dieſen Begriff abſolut beſtimmen wollen, indem ſie die Materialien dazu von ſich ſelbſt und der Welt entlehnen, treffen uns nicht; auch kann er uns nicht vorwerfen, es bleibe uns gar nichts übrig, wenn man uns den objectiven Anthropomorphism von dem Begriffe des höchſten Weſens wegnähme.

Denn wenn man uns nur anfangs (wie es auch Hume in der Perſon des Philo gegen den Kleanth in ſeinen Dialogen thut) als eine nothwendige Hypotheſe den deiſtiſchen Begriff des Urweſens einräumt, in welchem man ſich das Urweſen durch lauter ontologiſche Prädikate der Subſtanz, Urſache ꝛc. denkt (welches man thun muß, weil die Vernunft, in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt ſind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kann; und welches man auch füglich thun kann, ohne in den Anthropomorphism zu gerathen, der Prädicate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterſchiedenes Weſen überträgt, indem jene Prädicate bloße Kategorien ſind, die zwar keinen beſtimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeſchränkten Begriff deſſelben geben): ſo kann uns nichts hindern von dieſem Weſen eine Cauſalität durch Vernunft in Anſehung der Welt zu prädiciren und ſo zum Theismus überzuſchreiten, ohne eben genöthigt zu ſein, ihm dieſe Vernunft an ihm ſelbſt als eine ihm anklebende Eigenſchaft beizulegen. Denn was das Erſte betrifft, ſo iſt es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft in

---

bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältniſſe iſt doch völlige Ähnlichkeit. Vermittelſt einer ſolchen Analogie kann ich daher einen Verhältnißbegriff von Dingen, die mir abſolut unbekannt ſind, geben. Z. B. wie ſich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder = a zu der Liebe der Eltern = b, ſo die Wohlfahrt des menſchlichen Geſchlechts = c zu dem Unbekannten in Gott = x, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeſte Ähnlichkeit mit irgend einer menſchlichen Neigung hätte, ſondern weil wir das Verhältniß deſſelben zur Welt demjenigen ähnlich ſetzen können, was Dinge der Welt unter einander haben. Der Verhältnißbegriff aber iſt hier eine bloße Kategorie, nämlich der Begriff der Urſache, der nichts mit Sinnlichkeit zu thun hat.

Ansehung aller möglichen Erfahrung in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt: ein solches Princip muß ihr durchgängig vortheilhaft sein, kann ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden. Zweitens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältniß desselben zur Sinnenwelt und also der Anthropomorphism gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, so fern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. so fern dieser Ausdruck nur das Verhältniß anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäßig zu bestimmen. Dadurch wird nun verhütet, daß wir uns der Eigenschaft der Vernunft nicht bedienen, um Gott, sondern um die Welt vermittelst derselben so zu denken, als es nothwendig ist, um den größtmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung dieser nach einem Princip zu haben. Wir gestehen dadurch: daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sei; und werden dadurch abgehalten, nach unseren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Ursache (vermittelst des Willens) haben, keinen transscendenten Gebrauch zu machen, um die göttliche Natur durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen und uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, andererseits aber auch nicht die Weltbetrachtung nach unseren auf Gott übertragenden Begriffen von der menschlichen Vernunft mit hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der bloßen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft sein soll. Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein: daß wir uns die Welt so denken, **als ob** sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme, wodurch wir theils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt, selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaßen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, theils andererseits in das Verhältniß der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunft-

form in der Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden*).

Auf solche Weise verschwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus zu widerstehen scheinen, dadurch: daß man mit dem Grundsatze des **Hume**, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinaus zu treiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den Hume gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatism, den Hume bekämpfte, und dem Scepticism, den er dagegen einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht wie andere Mittelwege, die man gleichsam mechanisch (etwas von einem und etwas von dem andern) sich selbst zu bestimmen anräth, und wodurch kein Mensch eines Besseren belehrt wird, sondern einen solchen, den man nach Principien genau bestimmen kann.

§ 59.

Ich habe mich zu Anfange dieser Anmerkung des Sinnbildes einer Grenze bedient, um die Schranken der Vernunft in Ansehung ihres ihr angemessenen Gebrauchs festzusetzen. Die Sinnenwelt enthält blos Erscheinungen, die doch nicht Dinge an sich selbst sind, welche letztere (Noumena) also der Verstand, eben darum weil er die Gegenstände der Erfahrung für bloße Erscheinungen erkennt, annehmen muß. In unserer Vernunft sind beide zusammen befaßt, und es frägt sich: wie verfährt Vernunft, den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen? Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst: sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingte. Das, was sie begrenzen soll, muß gänzlich außer ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen. Dieses aber ist für uns ein leerer Raum, so fern es auf die Bestimmung der Natur dieser Verstandes-

*) Ich werde sagen: die Causalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt; ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäßigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum eben dasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.

wesen ankommt, und so fern können wir, wenn es auf dogmatisch-bestimmte Begriffe angesehen ist, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen. Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntniß, deren die Vernunft blos dadurch theilhaftig wird, daß sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, daß sie nicht über diese Grenze hinaus zu gehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die *Begrenzung* des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntniß, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht außer derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntniß der Grenze zukommt, sich blos auf das Verhältniß desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt.

Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, da sie sich genöthigt sieht, zu der Idee eines höchsten Wesens (und in praktischer Beziehung auch auf die einer intelligibelen Welt) hinauszusehen, nicht um in Ansehung dieses bloßen Verstandeswesens, mithin außerhalb der Sinnenwelt etwas zu bestimmen, sondern nur um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Principien der größtmöglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen, zu bedienen, hiedurch aber nicht etwa sich blos ein Wesen zu *erdichten*, sondern, da außer der Sinnenwelt nothwendig Etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muß, dieses nur auf solche Weise, obwohl freilich blos nach der Analogie, zu *bestimmen*.

Auf solche Weise bleibt unser obiger Satz, der das Resultat der ganzen Kritik ist: „daß uns Vernunft durch alle ihre Principien a priori niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre"; aber diese Einschränkung hindert nicht, daß sie uns nicht bis zur objectiven *Grenze* der Erfahrung, nämlich *der Beziehung* auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muß, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf

die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Dieses ist aber auch aller Nutzen, den man vernünftiger Weise hiebei auch nur wünschen kann, und mit welchem man Ursache hat zufrieden zu sein.

§ 60.

So haben wir Metaphysik, wie sie wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben ist, und zwar in demjenigen, was den wesentlichen Zweck ihrer Bearbeitung ausmacht, nach ihrer subjectiven Möglichkeit ausführlich dargestellt. Da wir indessen doch fanden, daß dieser blos natürliche Gebrauch einer solchen Anlage unserer Vernunft, wenn keine Disciplin derselben, welche nur durch wissenschaftliche Kritik möglich ist, sie zügelt und in Schranken setzt, sie in übersteigende, theils blos scheinbare, theils unter sich sogar strittige dialektische Schlüsse verwickelt, und überdem diese vernünftelnde Metaphysik zur Beförderung der Naturerkenntniß entbehrlich, ja wohl gar ihr nachtheilig ist: so bleibt es noch immer eine der Nachforschung würdige Aufgabe, die Naturzwecke, worauf diese Anlage zu transscendenten Begriffen in unserer Natur abgezielt sein mag, auszufinden, weil alles, was in der Natur liegt, doch auf irgend eine nützliche Absicht ursprünglich angelegt sein muß.

Eine solche Untersuchung ist in der That mißlich; auch gestehe ich, daß es nur Muthmaßung sei wie alles, was die ersten Zwecke der Natur betrifft, was ich hievon zu sagen weiß, welches mir auch in diesem Fall allein erlaubt sein mag, da die Frage nicht die objective Gültigkeit metaphysischer Urtheile, sondern die Naturanlage zu denselben angeht und also außer dem System der Metaphysik in der Anthropologie liegt.

Wenn ich alle transscendentale Ideen, deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft ausmacht, welche sie nöthigt, die bloße Naturbetrachtung zu verlassen und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieser Bestrebung das Ding (es sei Wissen oder Vernünfteln), was Metaphysik heißt, zu Stande zu bringen, zusammennehme: so glaube ich gewahr zu werden, daß diese Naturanlage dahin abgezielt sei, unseren Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der bloßen Naturbetrachtung so weit loszumachen, daß er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was blos Gegenstände für den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen speculativ zu beschäftigen (weil wir keinen Boden

finden, worauf wir Fuß fassen können), sondern damit praktische Principien, die, ohne einen solchen Raum für ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf.

Da finde ich nun, daß die psychologische Idee, ich mag dadurch auch noch so wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menschlichen Seele einsehen, doch wenigstens die Unzulänglichkeit der letzteren deutlich gnug zeige und mich dadurch vom Materialism, als einem zu keiner Naturerklärung tauglichen und überdem die Vernunft in praktischer Absicht verengenden psychologischen Begriffe, abführe. So dienen die kosmologische Ideen durch die sichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntniß, die Vernunft in ihrer rechtmäßigen Nachfrage zu befriedigen, uns vom Naturalism, der die Natur für sich selbst gnugsam ausgeben will, abzuhalten. Endlich da alle Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von andern voraussetzt, und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ursache gesucht werden muß, die Causalität derselben aber wiederum, wenn sie blos Natur wäre, niemals das Dasein des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen könnte, so macht sich die Vernunft vermittelst der theologischen Idee vom Fatalism los, sowohl einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zusammenhange der Natur selbst ohne erstes Princip, als auch in der Causalität dieses Princips selbst, und führt auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz. So dienen die transscendentale Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die freche und das Feld der Vernunft verengende Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen außer dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen; und dieses würde, dünkt mich, jene Naturanlage einigermaßen erklären.

Der praktische Nutzen, den eine blos speculative Wissenschaft haben mag, liegt außerhalb den Grenzen dieser Wissenschaft, kann also blos als ein Scholion angesehen werden und gehört wie alle Scholien nicht als ein Theil zur Wissenschaft selbst. Gleichwohl liegt diese Beziehung doch wenigstens innerhalb den Grenzen der Philosophie, vornehmlich derjenigen, welche aus reinen Vernunftquellen schöpft, wo der speculative Gebrauch der Vernunft in der Metaphysik mit dem praktischen in der Moral noth-

wendig Einheit haben muß. Daher die unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft in einer Metaphysik als Naturanlage betrachtet, nicht blos als ein Schein, der aufgelöset zu werden bedarf, sondern auch als Naturanstalt seinem Zwecke nach, wenn man kann, erklärt zu werden verdient, wiewohl dieses Geschäfte als überverdienstlich der eigentlichen Metaphysik mit Recht nicht zugemuthet werden darf.

Für ein zweites, aber mehr mit dem Inhalte der Metaphysik verwandtes Scholion müßte die Auflösung der Fragen gehalten werden, die in der Kritik von Seite 642 bis 668[1]) fortgehen. Denn da werden gewisse Vernunftprincipien vorgetragen, die die Naturordnung, oder vielmehr den Verstand, der ihre Gesetze durch Erfahrung suchen soll, a priori bestimmen. Sie scheinen constitutiv und gesetzgebend in Ansehung der Erfahrung zu sein, da sie doch aus bloßer Vernunft entspringen, welche nicht so wie Verstand als ein Princip möglicher Erfahrung angesehen werden darf. Ob nun diese Übereinstimmung darauf beruhe, daß, so wie Natur den Erscheinungen oder ihrem Quell, der Sinnlichkeit, nicht an sich selbst anhängt, sondern nur in der Beziehung der letzteren auf den Verstand angetroffen wird, so diesem Verstande die durchgängige Einheit seines Gebrauchs zum Behuf einer gesammten möglichen Erfahrung (in einem System) nur mit Beziehung auf die Vernunft zukommen könne, mithin auch Erfahrung mittelbar unter der Gesetzgebung der Vernunft stehe: mag von denen, welche der Natur der Vernunft auch außer ihrem Gebrauch in der Metaphysik sogar in den allgemeinen Principien eine Naturgeschichte überhaupt systematisch zu machen, nachspüren wollen, weiter erwogen werden; denn diese Aufgabe habe ich in der Schrift selbst zwar als wichtig vorgestellt, aber ihre Auflösung nicht versucht*).

*) Es ist mein immerwährender Vorsatz durch die Kritik gewesen, nichts zu versäumen, was die Nachforschung der Natur der reinen Vernunft zur Vollständigkeit bringen könnte, ob es gleich noch so tief verborgen liegen möchte. Es steht nachher in jedermanns Belieben, wie weit er seine Untersuchung treiben will, wenn ihm nur angezeigt worden, welche noch anzustellen sein möchten; denn dieses kann man von demjenigen billig erwarten, der es sich zum Geschäfte gemacht hat, dieses ganze Feld zu übermessen, um es hernach zum künftigen Anbau und beliebigen Austheilung andern zu überlassen. Dahin gehören auch die beiden Scholien, welche sich durch ihre Trockenheit Liebhabern wohl schwerlich empfehlen dürften und daher nur für Kenner hingestellt worden.

[1]) A^2 S. 670—696.

Und so endige ich die analytische Auflösung der von mir selbst aufgestellten Hauptfrage: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?, indem ich von demjenigen, wo ihr Gebrauch wirklich, wenigstens in den Folgen gegeben ist, zu den Gründen ihrer Möglichkeit hinaufstieg.

Auflösung
der allgemeinen Frage der Prolegomenen.

Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Metaphysik als Naturanlage der Vernunft ist wirklich, aber sie ist auch für sich allein (wie die analytische Auflösung der dritten Hauptfrage bewies) dialektisch und trüglich. Aus dieser also die Grundsätze hernehmen wollen und in dem Gebrauche derselben dem zwar natürlichen, nichts destoweniger aber falschen Scheine folgen, kann niemals Wissenschaft, sondern nur eitele dialektische Kunst hervorbringen, darin es eine Schule der andern zuvorthun, keine aber jemals einen rechtmäßigen und dauernden Beifall erwerben kann.

Damit sie nun als Wissenschaft nicht blos auf trügliche Überredung, sondern auf Einsicht und Überzeugung Anspruch machen könne, so muß eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, ferner eine vollständige Tafel derselben und die Zergliederung aller dieser Begriffe mit allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses a priori vermittelst der Deduction dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, alles aber in einem vollständigen System darlegen. Also enthält Kritik und auch sie ganz allein den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wornach Metaphysik als Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann; durch andere Wege und Mittel ist sie unmöglich. Es frägt sich also hier nicht sowohl, wie dieses Geschäfte möglich, sondern nur wie es in Gang zu bringen und gute Köpfe von der bisherigen verkehrten und fruchtlosen zu einer untrüglichen Bearbeitung zu bewegen seien, und wie eine solche Vereinigung auf den gemeinschaftlichen Zweck am füglichsten gelenkt werden könne.

So viel ist gewiß: wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche, womit er vorher aus Noth vorlieb nahm, weil seine Vernunft etwas bedurfte und nichts Besseres zu ihrer Unterhaltung finden konnte. Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchymie, oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie. Ich bin dafür gut, daß Niemand, der die Grundsätze der Kritik auch nur in diesen Prolegomenen durchgedacht und gefaßt hat, jemals wieder zu jener alten und sophistischen Scheinwissenschaft zurückkehren werde; vielmehr wird er mit einem gewissen Ergötzen auf eine Metaphysik hinaussehen, die nunmehr allerdings in seiner Gewalt ist, auch keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf, und die zuerst der Vernunft daurende Befriedigung verschaffen kann. Denn das ist ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wissenschaften Metaphysik allein mit Zuversicht rechnen kann, nämlich daß sie zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie sich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig ist: weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntniß nicht in den Gegenständen und ihrer Anschauung (durch die sie nicht ferner eines Mehreren belehrt werden kann), sondern in sich selbst hat, und, wenn sie die Grundgesetze ihres Vermögens vollständig und gegen alle Mißdeutung bestimmt dargestellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft a priori erkennen, ja auch nur, was sie mit Grunde fragen könnte. Die sichere Aussicht auf ein so bestimmtes und geschlossenes Wissen hat einen besondern Reiz bei sich, wenn man gleich allen Nutzen (von welchem ich hernach noch reden werde) bei Seite setzt.

Alle falsche Kunst, alle eitele Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Cultur derselben ist zugleich der Zeitpunkt ihres Unterganges. Daß in Ansehung der Metaphysik diese Zeit jetzt da sei, beweiset der Zustand, in welchen sie bei allem Eifer, womit sonst Wissenschaften aller Art bearbeitet werden, unter allen gelehrten Völkern verfallen ist. Die alte Einrichtung der Universitätsstudien erhält noch ihren Schatten, eine einzige Akademie der Wissenschaften bewegt noch dann und wann durch ausgesetzte Preise, einen und anderen Versuch darin zu machen; aber unter gründliche Wissenschaften wird sie nicht mehr gezählt, und man mag selbst urtheilen, wie etwa ein geistreicher Mann, den man einen großen Metaphysiker nennen wollte, diesen wohlgemeinten, aber kaum von jemanden beneideten Lobspruch aufnehmen würde.

Ob aber gleich die Zeit des Verfalls aller dogmatischen Metaphysik ungezweifelt da ist, so fehlt doch noch manches dran, um sagen zu können, daß die Zeit ihrer Wiedergeburt vermittelst einer gründlichen und vollendeten Kritik der Vernunft dagegen schon erschienen sei. Alle Übergänge von einer Neigung zu der ihr entgegengesetzten gehen durch den Zustand der Gleichgültigkeit, und dieser Zeitpunkt ist der gefährlichste für einen Verfasser, aber, wie mich dünkt, doch der günstigste für die Wissenschaft. Denn wenn durch gänzliche Trennung vormaliger Verbindungen der Parteigeist erloschen ist, so sind die Gemüther in der besten Verfassung, um allmählig Vorschläge zur Verbindung nach einem anderen Plane anzuhören.

Wenn ich sage, daß ich von diesen Prolegomenen hoffe, sie werden die Nachforschung im Felde der Kritik vielleicht rege machen und dem allgemeinen Geiste der Philosophie, dem es im speculativen Theile an Nahrung zu fehlen scheint, einen neuen und viel versprechenden Gegenstand der Unterhaltung darreichen, so kann ich mir schon zum voraus vorstellen: daß jedermann, den die dornichten Wege, die ich ihn in der Kritik geführt habe, unwillig und überdrüssig gemacht haben, mich fragen werde, worauf ich wohl diese Hoffnung gründe. Ich antworte: *auf das unwiderstehliche Gesetz der Nothwendigkeit.*

Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaßes jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird. Nun kann das, was bis daher Metaphysik geheißen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Gnüge thun, ihr aber gänzlich zu entsagen, ist doch auch unmöglich: also muß endlich eine Kritik der reinen Vernunft selbst *versucht*, oder, wenn eine da ist, *untersucht* und in allgemeine Prüfung gezogen werden, weil es sonst kein Mittel giebt, diesem dringenden Bedürfniß, welches noch etwas mehr als bloße Wißbegierde ist, abzuhelfen.

Seitdem ich Kritik kenne, habe ich am Ende des Durchlesens einer Schrift metaphysischen Inhalts, die mich durch Bestimmung ihrer Begriffe, durch Mannigfaltigkeit und Ordnung und einen leichten Vortrag sowohl unterhielt, als auch cultivirte, mich nicht entbrechen können, zu

fragen: hat dieser Autor wohl die Metaphysik um einen Schritt weiter gebracht? Ich bitte die gelehrte Männer um Vergebung, deren Schriften mir in anderer Absicht genutzt und immer zur Cultur der Gemüthskräfte beigetragen haben, weil ich gestehe, daß ich weder in ihren noch in meinen geringeren Versuchen (denen doch Eigenliebe zum Vortheil spricht) habe finden können, daß dadurch die Wissenschaft im mindesten weiter gebracht worden, und dieses zwar aus dem ganz natürlichen Grunde, weil die Wissenschaft noch nicht existirte und auch nicht stückweise zusammengebracht werden kann, sondern ihr Keim in der Kritik vorher völlig präformirt sein muß. Man muß aber, um alle Mißdeutung zu verhüten, sich aus dem vorigen wohl erinnern, daß durch analytische Behandlung unserer Begriffe zwar dem Verstande allerdings recht viel genutzt, die Wissenschaft (der Metaphysik) aber dadurch nicht im mindesten weiter gebracht werde: weil jene Zergliederungen der Begriffe nur Materialien sind, daraus allererst Wissenschaft gezimmert werden soll. So mag man den Begriff von Substanz und Accidens noch so schön zergliedern und bestimmen; das ist recht gut als Vorbereitung zu irgend einem künftigen Gebrauche. Kann ich aber gar nicht beweisen, daß in allem, was da ist, die Substanz beharre, und nur die Accidenzen wechseln, so war durch alle jene Zergliederung die Wissenschaft nicht im mindesten weiter gebracht. Nun hat Metaphysik weder diesen Satz, noch den Satz des zureichenden Grundes, viel weniger irgend einen zusammengesetztern, als z. B. einen zur Seelenlehre oder Kosmologie gehörigen, und überall gar keinen synthetischen Satz bisher a priori gültig beweisen können: also ist durch alle jene Analysis nichts ausgerichtet, nichts geschafft und gefördert worden, und die Wissenschaft ist nach so viel Gewühl und Geräusch noch immer da, wo sie zu Aristoteles' Zeiten war, obzwar die Veranstaltungen dazu, wenn man nur erst den Leitfaden zu synthetischen Erkenntnissen gefunden hätte, unstreitig viel besser wie sonst getroffen worden.

Glaubt jemand sich hiedurch beleidigt, so kann er diese Beschuldigung leicht zu nichte machen, wenn er nur einen einzigen synthetischen, zur Metaphysik gehörigen Satz anführen will, den er auf dogmatische Art a priori zu beweisen sich erbietet; denn nur dann, wenn er dieses leistet, werde ich ihm einräumen, daß er wirklich die Wissenschaft weiter gebracht habe: sollte dieser Satz auch sonst durch die gemeine Erfahrung genug bestätigt sein. Keine Forderung kann gemäßigter und billiger sein und im (unausbleiblich gewissen) Fall der Nichtleistung kein Ausspruch

gerechter, als der: daß Metaphysik als Wissenschaft bisher noch gar nicht existirt habe.

Nur zwei Dinge muß ich im Fall, daß die Ausforderung angenommen wird, verbitten: erstlich das Spielwerk von Wahrscheinlichkeit und Muthmaßung, welches der Metaphysik eben so schlecht ansteht als der Geometrie; zweitens die Entscheidung vermittelst der Wünschelruthe des so genannten gesunden Menschenverstandes, die nicht jedermann schlägt, sondern sich nach persönlichen Eigenschaften richtet.

Denn was das erstere anlangt, so kann wohl nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft, seine Urtheile auf Wahrscheinlichkeit und Muthmaßung gründen zu wollen. Alles, was a priori erkannt werden soll, wird eben dadurch für apodiktisch gewiß ausgegeben und muß also auch so bewiesen werden. Man könnte eben so gut eine Geometrie oder Arithmetik auf Muthmaßungen gründen wollen; denn was den calculus probabilium der letzteren betrifft, so enthält er nicht wahrscheinliche, sondern ganz gewisse Urtheile über den Grad der Möglichkeit gewisser Fälle unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäß zutreffen müssen, ob diese gleich in Ansehung jedes einzelnen Zufalles nicht gnug bestimmt ist. Nur in der empirischen Naturwissenschaft können Muthmaßungen (vermittelst der Induction und Analogie) gelitten werden, doch so, daß wenigstens die Möglichkeit dessen, was ich annehme, völlig gewiß sein muß.

Mit der Berufung auf den gesunden Menschenverstand, wenn von Begriffen und Grundsätzen, nicht so fern sie in Ansehung der Erfahrung gültig sein sollen, sondern so fern sie auch außer den Bedingungen der Erfahrung für geltend ausgegeben werden wollen, die Rede ist, ist es wo möglich noch schlechter bewandt. Denn was ist der gesunde Verstand? Es ist der gemeine Verstand, so fern er richtig urtheilt. Und was ist nun der gemeine Verstand? Er ist das Vermögen der Erkenntniß und des Gebrauchs der Regeln in concreto zum Unterschiede des speculativen Verstandes, welcher ein Vermögen der Erkenntniß der Regeln in abstracto ist. So wird der gemeine Verstand die Regel, daß alles, was geschieht, vermittelst seiner Ursache bestimmt sei, kaum verstehen, niemals aber so im allgemeinen einsehen können. Er fordert daher ein Beispiel aus Erfahrung, und wenn er hört, daß dieses nichts anders bedeute, als was er jederzeit gedacht hat, wenn ihm eine Fensterscheibe

zerbrochen oder ein Hausrath verschwunden war, so versteht er den Grundsatz und räumt ihn auch ein. Gemeiner Verstand hat also weiter keinen Gebrauch, als so fern er seine Regeln (obgleich dieselben ihm wirklich a priori beiwohnen) in der Erfahrung bestätigt sehen kann; mithin sie a priori und unabhängig von der Erfahrung einzusehen, gehört vor den speculativen Verstand und liegt ganz außer dem Gesichtskreise des gemeinen Verstandes. Metaphysik hat es ja aber lediglich mit der letzteren Art Erkenntniß zu thun; und es ist gewiß ein schlechtes Zeichen eines gesunden Verstandes, sich auf jenen Gewährsmann zu berufen, der hier gar kein Urtheil hat, und den man sonst wohl nur über die Achsel ansieht, außer wenn man sich im Gedränge sieht und sich in seiner Speculation weder zu rathen, noch zu helfen weiß.

Es ist eine gewöhnliche Ausflucht, deren sich diese falsche Freunde des gemeinen Menschenverstandes (die ihn gelegentlich hoch preisen, gemeiniglich aber verachten) zu bedienen pflegen, daß sie sagen: Es müssen doch endlich einige Sätze sein, die unmittelbar gewiß sind, und von denen man nicht allein keinen Beweis, sondern auch überall keine Rechenschaft zu geben brauche, weil man sonst mit den Gründen seiner Urtheile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweise dieser Befugniß können sie (außer dem Satze des Widerspruchs, der aber die Wahrheit synthetischer Urtheile darzuthun nicht hinreichend ist) niemals etwas anderes Ungezweifeltes, was sie dem gemeinen Menschenverstande unmittelbar beimessen dürfen, anführen, als mathematische Sätze: z. B. daß zweimal zwei vier ausmachen, daß zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei, u. a. m. Das sind aber Urtheile, die von denen der Metaphysik himmelweit unterschieden sind. Denn in der Mathematik kann ich alles das durch mein Denken selbst machen (construiren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorstelle: ich thue zu einer Zwei die andere Zwei nach und nach hinzu und mache selbst die Zahl vier, oder ziehe in Gedanken von einem Punkte zum andern allerlei Linien und kann nur eine einzige ziehen, die sich in allen ihren Theilen (gleichen sowohl als ungleichen) ähnlich ist. Aber ich kann aus dem Begriffe eines Dinges durch meine ganze Denkkraft nicht den Begriff von etwas anderem, dessen Dasein nothwendig mit dem ersteren verknüpft ist, herausbringen, sondern muß die Erfahrung zu rathe ziehen; und obgleich mir mein Verstand a priori (doch immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung) den Begriff von einer solchen Verknüpfung (der Causalität) an die Hand giebt, so kann ich ihn doch nicht,

wie die Begriffe der Mathematik a priori in der Anschauung darstellen und also seine Möglichkeit a priori darlegen; sondern dieser Begriff sammt den Grundsätzen seiner Anwendung bedarf immer, wenn er a priori gültig sein soll — wie es doch in der Metaphysik verlangt wird —, eine Rechtfertigung und Deduction seiner Möglichkeit, weil man sonst nicht weiß, wie weit er gültig sei, und ob er nur in der Erfahrung oder auch außer ihr gebraucht werden könne. Also kann man sich in der Metaphysik, als einer speculativen Wissenschaft der reinen Vernunft, niemals auf den gemeinen Menschenverstand berufen, aber wohl, wenn man genöthigt ist, sie zu verlassen und auf alles reine speculative Erkenntniß, welches jederzeit ein Wissen sein muß, mithin auch auf Metaphysik selbst und deren Belehrung (bei gewissen Angelegenheiten) Verzicht zu thun, und ein vernünftiger Glaube uns allein möglich, zu unserm Bedürfniß auch hinreichend (vielleicht gar heilsamer als das Wissen selbst) befunden wird. Denn alsdann ist die Gestalt der Sache ganz verändert. Metaphysik muß Wissenschaft sein, nicht allein im Ganzen, sondern auch allen ihren Theilen, sonst ist sie gar nichts, weil sie als Speculation der reinen Vernunft sonst nirgends Haltung hat als an allgemeinen Einsichten. Außer ihr aber können Wahrscheinlichkeit und gesunder Menschenverstand gar wohl ihren nützlichen und rechtmäßigen Gebrauch haben, aber nach ganz eigenen Grundsätzen, deren Gewicht immer von der Beziehung aufs Praktische abhängt.

Das ist es, was ich zur Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft zu fordern mich berechtigt halte.

Anhang

von dem, was geschehen kann, um Metaphysik als Wissenschaft wirklich zu machen.

Da alle Wege, die man bisher eingeschlagen ist, diesen Zweck nicht erreicht haben, auch außer einer vorhergehenden Kritik der reinen Vernunft ein solcher wohl niemals erreicht werden wird, so scheint die Zumuthung nicht unbillig, den Versuch, der hievon jetzt vor Augen gelegt ist, einer genauen und sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, wofern man es nicht für noch rathsamer hält, lieber alle Ansprüche auf Metaphysik gänzlich aufzugeben, in welchem Falle, wenn man seinem Vorsatze nur treu

bleibt, nichts dawider einzuwenden ist. Wenn man den Lauf der Dinge nimmt, wie er wirklich geht, nicht wie er gehen sollte, so giebt es zweierlei Urtheile: ein Urtheil, das vor der Untersuchung vorhergeht, und dergleichen ist in unserm Falle dasjenige, wo der Leser aus seiner Metaphysik über die Kritik der reinen Vernunft (die allererst die Möglichkeit derselben untersuchen soll) ein Urtheil fällt; und dann ein anderes Urtheil, welches auf die Untersuchung folgt, wo der Leser die Folgerungen aus den kritischen Untersuchungen, die ziemlich stark wider seine sonst angenommene Metaphysik verstoßen dürften, ein Zeit lang bei Seite zu setzen vermag und allererst die Gründe prüft, woraus jene Folgerungen abgeleitet sein mögen. Wäre das, was gemeine Metaphysik vorträgt, ausgemacht gewiß (etwa wie Geometrie), so würde die erste Art zu urtheilen gelten; denn wenn die Folgerungen gewisser Grundsätze ausgemachten Wahrheiten widerstreiten, so sind jene Grundsätze falsch und ohne alle weitere Untersuchung zu verwerfen. Verhält es sich aber nicht so, daß Metaphysik von unstreitig gewissen (synthetischen) Sätzen einen Vorrath habe, und vielleicht gar so, daß ihrer eine Menge, die, eben so scheinbar als die besten unter ihnen, gleichwohl in ihren Folgerungen selbst unter sich streitig sind, überall aber ganz und gar kein sicheres Kriterium der Wahrheit eigentlich-metaphysischer (synthetischer) Sätze in ihr anzutreffen ist: so kann die vorhergehende Art zu urtheilen nicht Statt haben, sondern die Untersuchung der Grundsätze der Kritik muß vor allem Urtheile über ihren Werth oder Unwerth vorhergehen.

Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht.

Dergleichen Urtheil ist in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, der Zugabe dritten Stück vom 19. Jenner 1782 Seite 40 u. f. anzutreffen.

Wenn ein Verfasser, der mit dem Gegenstande seines Werks wohl bekannt ist, der durchgängig eigenes Nachdenken in die Bearbeitung desselben zu legen beflissen gewesen, einem Recensenten in die Hände fällt, der seinerseits scharfsichtig gnug ist, die Momente auszuspähen, auf die der Werth oder Unwerth der Schrift eigentlich beruht, nicht an Worten hängt, sondern den Sachen nachgeht und nicht blos die Principien, von denen der Verfasser ausging, sichtet und prüft: so mag dem letzteren zwar die Strenge des Urtheils mißfallen, das Publicum ist dagegen gleichgül-

tig, denn es gewinnt dabei; und der Verfasser selbst kann zufrieden sein, daß er Gelegenheit bekommt, seine von einem Kenner frühzeitig geprüfte Aufsätze zu berichtigen oder zu erläuteren und auf solche Weise, wenn er im Grunde Recht zu haben glaubt, den Stein des Anstoßes, der seiner Schrift in der Folge nachtheilig werden könnte, bei Zeiten wegzuräumen.

Ich befinde mich mit meinem Recensenten in einer ganz anderen Lage. Er scheint gar nicht einzusehen, worauf es bei der Untersuchung, womit ich mich (glücklich oder unglücklich) beschäftigte, eigentlich ankam, und es sei nun Ungeduld ein weitläuftig Werk durchzudenken, oder verdrießliche Laune über eine angedrohte Reform einer Wissenschaft, bei der er schon längstens alles ins Reine gebracht zu haben glaubte, oder, welches ich ungern vermuthe, ein wirklich eingeschränkter Begriff daran Schuld, dadurch er sich über seine Schulmetaphysik niemals hinauszudenken vermag; kurz, er geht mit Ungestüm eine lange Reihe von Sätzen durch, bei denen man, ohne ihre Prämissen zu kennen, gar nichts denken kann, streut hin und wieder seinen Tadel aus, von welchem der Leser eben so wenig den Grund sieht, als er die Sätze versteht, dawider derselbe gerichtet sein soll, und kann also weder dem Publicum zur Nachricht nützen, noch mir im Urtheile der Kenner das mindeste schaden; daher ich diese Beurtheilung gänzlich übergangen sein würde, wenn sie mir nicht zu einigen Erläuterungen Anlaß gäbe, die den Leser dieser Prolegomenen in einigen Fällen vor Mißdeutung bewahren könnten.

Damit Recensent aber doch einen Gesichtspunkt fasse, aus dem er am leichtesten auf eine dem Verfasser unvortheilhafte Art das ganze Werk vor Augen stellen könne, ohne sich mit irgend einer besondern Untersuchung bemühen zu dürfen, so fängt er damit an und endigt auch damit, daß er sagt: „Dies Werk ist ein System des transscendentellen (oder, wie er es übersetzt, des höheren) *) Idealismus."

---

*) Bei Leibe nicht der höhere. Hohe Thürme und die ihnen ähnliche metaphysisch-große Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort transscendental, dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Recensenten nicht einmal gefaßt worden (so flüchtig hat er alles angesehen), bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntniß möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heißt ihr Gebrauch transscendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung einge-

Beim Anblicke dieser Zeile sah ich bald, was für eine Recension da herauskommen würde, ungefähr so, als wenn jemand, der niemals von Geometrie etwas gehört oder gesehen hätte, einen Euklid fände und ersucht würde, sein Urtheil darüber zu fällen, nachdem er beim Durchblättern auf viel Figuren gestoßen, etwa sagte: „Das Buch ist eine systematische Anweisung zum Zeichnen: der Verfasser bedient sich einer besondern Sprache, um dunkele, unverständliche Vorschriften zu geben, die am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was jeder durch ein gutes natürliches Augenmaß zu Stande bringen kann ꝛc."

Laßt uns indessen doch zusehen, was denn das für ein Idealism sei, der durch mein ganzes Werk geht, obgleich bei weitem noch nicht die Seele des Systems ausmacht.

Der Satz aller ächten Idealisten von der Eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley ist in dieser Formel enthalten: „Alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit."

Der Grundsatz, der meinen Idealism durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: „Alles Erkenntniß von Dingen aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit."

Das ist ja aber gerade das Gegentheil von jenem eigentlichen Idealism; wie kam ich denn dazu, mich dieses Ausdrucks zu einer ganz entgegengesetzten Absicht zu bedienen, und wie der Recensent, ihn allenthalben zu sehen?

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf etwas, was man sehr leicht aus dem Zusammenhange der Schrift hätte einsehen können, wenn man gewollt hätte. Raum und Zeit sammt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören blos zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse. Allein diese und unter ihnen vornehmlich Berkeley sahen den Raum für eine bloße empirische Vorstellung an, die eben so wie die Erscheinungen in ihm uns nur vermittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung zusammt allen seinen Bestimmungen bekannt würde;

---

schränkten, Gebrauch unterschieden wird. Allen Mißdeutungen dieser Art ist in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden: allein der Recensent fand seinen Vortheil bei Mißdeutungen.

ich dagegen zeige zuerst: daß der Raum (und eben so die Zeit, auf welche Berkeley nicht Acht hatte) sammt allen seinen Bestimmungen a priori von uns erkannt werden könne, weil er sowohl als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. Hieraus folgt: daß, da Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts a priori zum Grunde gelegt ward, woraus denn folgte, daß sie nichts als lauter Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) a priori aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgiebt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden.*)

Mein so genannter (eigentlich kritischer) Idealism ist also von ganz eigenthümlicher Art, nämlich so, daß er den gewöhnlichen umstürzt, daß durch ihn alle Erkenntniß a priori, selbst die der Geometrie, zuerst objective Realität bekommt, welche ohne diese meine bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden könnte. Bei solcher Bewandtniß der Sachen wünschte ich, um allen Mißverstand zu verhüten, daß ich diesen meinen Begriff anders benennen könnte; aber ihn ganz abzuändern will sich nicht wohl thun lassen. Es sei mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealism zu nennen, um ihn vom dogmatischen des Berkeley und vom sceptischen des Cartesius zu unterscheiden.

Weiter finde ich in der Beurtheilung dieses Buchs nichts Merkwürdiges. Der Verfasser derselben urtheilt durch und durch en gros, eine

*) Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht und kann auch keine andre haben; der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntniß a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöset, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealism, der immer (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen a priori (selbst denen der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung als die der Sinne schloß, weil man sich gar nicht einfallen ließ, daß Sinne auch a priori anschauen sollten.

Manier, die klüglich gewählt ist, weil man dabei sein eigen Wissen oder Nichtwissen nicht verräth: ein einziges ausführliches Urtheil en detail würde, wenn es wie billig die Hauptfrage betroffen hätte, vielleicht meinen Irrthum, vielleicht auch das Maß der Einsicht des Recensenten in dieser Art von Untersuchungen aufgedeckt haben. Es war auch kein übelausgedachter Kunstgriff, um Lesern, welche sich nur aus Zeitungsnachrichten von Büchern einen Begriff zu machen gewohnt sind, die Lust zum Lesen des Buchs selbst frühzeitig zu benehmen, eine Menge von Sätzen, die, außer dem Zusammenhange mit ihren Beweisgründen und Erläuterungen gerissen, (vornehmlich so antipodisch, wie diese in Ansehung aller Schulmetaphysik sind) nothwendig widersinnisch lauten müssen, in einem Athem hinter einander her zu sagen, die Geduld des Lesers bis zum Ekel zu bestürmen und dann, nachdem man mich mit dem sinnreichen Satze, daß beständiger Schein Wahrheit sei, bekannt gemacht hat, mit der derben, doch väterlichen Lection zu schließen: Wozu denn der Streit wider die gemein angenommene Sprache, wozu denn und woher die idealistische Unterscheidung? Ein Urtheil, welches alles Eigenthümliche meines Buchs, da es vorher metaphysisch-ketzerisch sein sollte, zuletzt in einer bloßen Sprachneuerung setzt und klar beweist, daß mein angemaßter Richter auch nicht das mindeste davon und obenein sich selbst nicht recht verstanden habe.*)

Recensent spricht indessen wie ein Mann, der sich wichtiger und vorzüglicher Einsichten bewußt sein muß, die er aber noch verborgen hält; denn mir ist in Ansehung der Metaphysik neuerlich nichts bekannt geworden, was zu einem solchen Tone berechtigen könnte. Daran thut er aber sehr unrecht, daß er der Welt seine Entdeckungen vorenthält; denn es geht ohne Zweifel noch mehreren so wie mir, daß sie bei allem Schönen, was seit langer Zeit in diesem Fache geschrieben worden, doch nicht finden

*) Der Recensent schlägt sich mehrentheils mit seinem eigenen Schatten. Wenn ich die Wahrheit der Erfahrung dem Traum entgegensetze, so denkt er gar nicht daran, daß hier nur von dem bekannten somnio objective sumto der Wolffischen Philosophie die Rede sei, der blos formal ist, und wobei es auf den Unterschied des Schlafens und Wachens gar nicht angesehen ist und in einer Transscendentalphilosophie auch nicht gesehen werden kann. Übrigens nennt er meine Deduction der Kategorien und die Tafel der Verstandesgrundsätze: „gemein bekannte Grundsätze der Logik und Ontologie, auf idealistische Art ausgedrückt." Der Leser darf nur darüber diese Prolegomenen nachsehen, um sich zu überzeugen, daß ein elenderes und selbst historisch unrichtigeres Urtheil gar nicht könne gefällt werden.

konnten, daß die Wissenschaft dadurch um einen Finger breit weiter gebracht worden. Sonst Definitionen anspitzen, lahme Beweise mit neuen Krücken versehen, dem Cento der Metaphysik neue Lappen oder einen veränderten Zuschnitt geben, das findet man noch wohl, aber das verlangt die Welt nicht. Metaphysischer Behauptungen ist die Welt satt: man will die Möglichkeit dieser Wissenschaft, die Quellen, aus denen Gewißheit in derselben abgeleitet werden könne, und sichere Kriterien, den dialektischen Schein der reinen Vernunft von der Wahrheit zu unterscheiden. Hiezu muß der Recensent den Schlüssel besitzen, sonst würde er nimmermehr aus so hohem Tone gesprochen haben.

Aber ich gerathe auf den Verdacht, daß ihm ein solches Bedürfniß der Wissenschaft vielleicht niemals in Gedanken gekommen sein mag; denn sonst würde er seine Beurtheilung auf diesen Punkt gerichtet und selbst ein fehlgeschlagener Versuch in einer so wichtigen Angelegenheit Achtung bei ihm erworben haben. Wenn das ist, so sind wir wieder gute Freunde. Er mag sich so tief in seine Metaphysik hinein denken, als ihm gut dünkt, daran soll ihn Niemand hindern; nur über das, was außer der Metaphysik liegt, die in der Vernunft befindliche Quelle derselben, kann er nicht urtheilen. Daß mein Verdacht aber nicht ohne Grund sei, beweise ich dadurch, daß er von der Möglichkeit der synthetischen Erkenntniß a priori, welche die eigentliche Aufgabe war, auf deren Auflösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht, und worauf meine Kritik (eben so wie hier meine Prolegomena) ganz und gar hinauslief, nicht ein Wort erwähnte. Der Idealism, auf den er stieß, und an welchem er auch hängen blieb, war nur als das einige Mittel jene Aufgabe aufzulösen in den Lehrbegriff aufgenommen worden (wiewohl er denn auch noch aus andern Gründen seine Bestätigung erhielt); und da hätte er zeigen müssen, daß entweder jene Aufgabe die Wichtigkeit nicht habe, die ich ihr (wie auch jetzt in den Prolegomenen) beilege, oder daß sie durch meinen Begriff von Erscheinungen gar nicht, oder auch auf andere Art besser könne aufgelöset werden: davon aber finde ich in der Recension kein Wort. Der Recensent verstand also nichts von meiner Schrift und vielleicht auch nichts von dem Geist und dem Wesen der Metaphysik selbst, wofern nicht vielmehr, welches ich lieber annehme, Recensenteneilfertigkeit, über die Schwierigkeit, sich durch so viel Hindernisse durchzuarbeiten, entrüstet, einen nachtheiligen Schatten auf das vor ihm liegende Werk warf und es ihm in seinen Grundzügen unkenntlich machte.

Es fehlt noch sehr viel daran, daß eine gelehrte Zeitung, ihre Mitarbeiter mögen auch mit noch so guter Wahl und Sorgfalt ausgesucht werden, ihr sonst verdientes Ansehen im Felde der Metaphysik eben so wie anderwärts behaupten könne. Andere Wissenschaften und Kenntnisse haben doch ihren Maßstab. Mathematik hat ihren in sich selbst, Geschichte und Theologie in weltlichen oder heiligen Büchern, Naturwissenschaft und Arzneikunst in Mathematik und Erfahrung, Rechtsgelehrsamkeit in Gesetzbüchern und sogar Sachen des Geschmacks in Mustern der Alten. Allein zur Beurtheilung des Dinges, das Metaphysik heißt, soll erst der Maßstab gefunden werden (ich habe einen Versuch gemacht, ihn sowohl als seinen Gebrauch zu bestimmen). Was ist nun so lange, bis dieser ausgemittelt wird, zu thun, wenn doch über Schriften dieser Art geurtheilt werden muß? Sind sie von dogmatischer Art, so mag man es halten, wie man will: lange wird keiner hierin über den andern den Meister spielen, ohne daß sich einer findet, der es ihm wieder vergilt. Sind sie aber von kritischer Art und zwar nicht in Absicht auf andere Schriften, sondern auf die Vernunft selbst, so daß der Maßstab der Beurtheilung nicht schon angenommen werden kann, sondern allererst gesucht wird: so mag Einwendung und Tadel unverbeten sein, aber Verträglichkeit muß dabei doch zum Grunde liegen, weil das Bedürfniß gemeinschaftlich ist, und der Mangel benöthigter Einsicht ein richterlich-entscheidendes Ansehen unstatthaft macht.

Um aber diese meine Vertheidigung zugleich an das Interesse des philosophirenden gemeinen Wesens zu knüpfen, schlage ich einen Versuch vor, der über die Art, wie alle metaphysische Untersuchungen auf ihren gemeinschaftlichen Zweck gerichtet werden müssen, entscheidend ist. Dieser ist nichts anders, als was sonst wohl Mathematiker gethan haben, um in einem Wettstreit den Vorzug ihrer Methoden auszumachen, nämlich eine Ausforderung an meinen Recensenten, nach seiner Art irgend einen einzigen von ihm behaupteten wahrhaftig metaphysischen, d. i. synthetischen und a priori aus Begriffen erkannten, allenfalls auch einen der unentbehrlichsten, als z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, oder der nothwendigen Bestimmung der Weltbegebenheiten durch ihre Ursache, aber, wie es sich gebührt, durch Gründe a priori zu erweisen. Kann er dies nicht (Stillschweigen aber ist Bekenntniß), so muß er einräumen: daß, da Metaphysik ohne apodiktische Gewißheit der Sätze dieser Art ganz und gar nichts ist, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit derselben vor allen

Dingen zuerst in einer Kritik der reinen Vernunft ausgemacht werden müsse; mithin ist er verbunden, entweder zu gestehen, daß meine Grundsätze der Kritik richtig sind, oder ihre Ungültigkeit zu beweisen. Da ich aber schon zum voraus sehe, daß, so unbesorgt er sich auch bisher auf die Gewißheit seiner Grundsätze verlassen hat, dennoch, da es auf eine strenge Probe ankommt, er in dem ganzen Umfange der Metaphysik auch nicht einen einzigen auffinden werde, mit dem er dreust auftreten könne, so will ich ihm die vortheilhafteste Bedingung bewilligen, die man nur in einem Wettstreite erwarten kann, nämlich ihm das onus probandi abnehmen und es mir auflegen lassen.

Er findet nämlich in diesen Prolegomenen und in meiner Kritik S. 426—461[1]) acht Sätze, deren zwei und zwei immer einander widerstreiten, jeder aber nothwendig zur Metaphysik gehört, die ihn entweder annehmen oder widerlegen muß (wiewohl kein einziger derselben ist, der nicht zu seiner Zeit von irgend einem Philosophen wäre angenommen worden). Nun hat er die Freiheit, sich einen von diesen acht Sätzen nach Wohlgefallen auszusuchen und ihn ohne Beweis, den ich ihm schenke, anzunehmen, aber nur einen (denn ihm wird Zeitverspillerung eben so wenig dienlich sein wie mir), und alsdann meinen Beweis des Gegensatzes anzugreifen. Kann ich nun diesen gleichwohl retten und auf solche Art zeigen, daß nach Grundsätzen, die jede dogmatische Metaphysik nothwendig anerkennen muß, das Gegentheil des von ihm adoptirten Satzes gerade eben so klar bewiesen werden könne, so ist dadurch ausgemacht, daß in der Metaphysik ein Erbfehler liege, der nicht erklärt, viel weniger gehoben werden kann, als wenn man bis zu ihrem Geburtsort, der reinen Vernunft selbst, hinaufsteigt; und so muß meine Kritik entweder angenommen, oder an ihrer Statt eine bessere gesetzt, sie also wenigstens studirt werden; welches das einzige ist, das ich jetzt nur verlange. Kann ich dagegen meinen Beweis nicht retten, so steht ein synthetischer Satz a priori aus dogmatischen Grundsätzen auf der Seite meines Gegners fest, meine Beschuldigung der gemeinen Metaphysik war darum ungerecht, und ich erbiete mich, seinen Tadel meiner Kritik (obgleich das lange noch nicht die Folge sein dürfte) für rechtmäßig zu erkennen. Hiezu aber würde es, dünkt mich, nöthig sein, aus dem Incognito zu treten, weil ich nicht absehe, wie es sonst zu verhüten wäre, daß ich nicht statt einer Aufgabe von ungenann-

[1]) A^2 S. 454—489.

ten und doch unberufenen Gegnern mit mehreren beehrt oder bestürmt würde.

Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, auf welche das Urtheil folgen kann.

Ich bin dem gelehrten Publicum auch für das Stillschweigen verbunden, womit es eine geraume Zeit hindurch meine Kritik beehrt hat; denn dieses beweiset doch einen Aufschub des Urtheils und also einige Vermuthung, daß in einem Werke, was alle gewohnte Wege verläßt und einen neuen einschlägt, in den man sich nicht sofort finden kann, doch vielleicht etwas liegen möge, wodurch ein wichtiger, aber jetzt abgestorbener Zweig menschlicher Erkenntnisse neues Leben und Fruchtbarkeit bekommen könne, mithin eine Behutsamkeit, durch kein übereiltes Urtheil das noch zarte Pfropfreis abzubrechen und zu zerstören. Eine Probe eines aus solchen Gründen verspäteten Urtheils kommt mir nur eben jetzt in der Gothaischen gelehrten Zeitung vor Augen, dessen Gründlichkeit (ohne mein hiebei verdächtiges Lob in Betracht zu ziehen) aus der faßlichen und unverfälschten Vorstellung eines zu den ersten Principien meines Werks gehörigen Stücks jeder Leser von selbst wahrnehmen wird.

Und nun schlage ich vor, da ein weitläuftig Gebäude unmöglich durch einen flüchtigen Überschlag sofort im Ganzen beurtheilt werden kann, es von seiner Grundlage an Stück für Stück zu prüfen und hiebei gegenwärtige Prolegomena als einen allgemeinen Abriß zu brauchen, mit welchem dann gelegentlich das Werk selbst verglichen werden könnte. Dieses Ansinnen, wenn es nichts weiter als meine Einbildung von Wichtigkeit, die die Eitelkeit gewöhnlicher Maßen allen eigenen Producten leiht, zum Grunde hätte, wäre unbescheiden und verdiente mit Unwillen abgewiesen zu werden. Nun aber stehen die Sachen der ganzen speculativen Philosophie so, daß sie auf dem Punkte sind, völlig zu erlöschen, obgleich die menschliche Vernunft an ihnen mit nie erlöschender Neigung hängt, die nur darum, weil sie unaufhörlich getäuscht wird, es jetzt, obgleich vergeblich versucht, sich in Gleichgültigkeit zu verwandeln.

In unserm denkenden Zeitalter läßt sich nicht vermuthen, daß nicht viele verdiente Männer jede gute Veranlassung benutzen sollten, zu dem gemeinschaftlichen Interesse der sich immer mehr aufklärenden Vernunft mit zu arbeiten, wenn sich nur einige Hoffnung zeigt, dadurch zum Zweck

zu gelangen. Mathematik, Naturwissenschaft, Gesetze, Künste, selbst Moral ꝛc. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die bloße reine und speculative Vernunft abgestochen ist, und dessen Leere uns zwingt, in Fratzen oder Tändelwerk oder auch Schwärmerei dem Scheine nach Beschäftigung und Unterhaltung, im Grunde aber nur Zerstreuung zu suchen, um den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Bestimmung gemäß etwas verlangt, was sie für sich selbst befriedige und nicht blos zum Behuf anderer Absichten oder zum Interesse der Neigungen in Geschäftigkeit versetze. Daher hat eine Betrachtung, die sich blos mit diesem Umfange der für sich selbst bestehenden Vernunft beschäftigt, darum weil eben in demselben alle andere Kenntnisse, sogar Zwecke zusammenstoßen und sich in ein Ganzes vereinigen müssen, wie ich mit Grunde vermuthe, für jedermann, der es nur versucht hat, seine Begriffe so zu erweitern, einen großen Reiz, und ich darf wohl sagen, einen größeren als jedes andere theoretische Wissen, welches man gegen jenes nicht leichtlich eintauschen würde.

Ich schlage aber darum diese Prolegomena zum Plane und Leitfaden der Untersuchung vor und nicht das Werk selbst, weil ich mit diesem zwar, was den Inhalt, die Ordnung und Lehrart und die Sorgfalt betrifft, die auf jeden Satz gewandt worden, um ihn genau zu wägen und zu prüfen, ehe ich ihn hinstellte, auch noch jetzt ganz wohl zufrieden bin (denn es haben Jahre dazu gehört, mich nicht allein von dem Ganzen, sondern bisweilen auch nur von einem einzigen Satze in Ansehung seiner Quellen völlig zu befriedigen), aber mit meinem Vortrage in einigen Abschnitten der Elementarlehre, z. B. der Deduction der Verstandesbegriffe oder dem von den Paralogismen der reinen Vernunft, nicht völlig zufrieden bin, weil eine gewisse Weitläuftigkeit in denselben die Deutlichkeit hindert, an deren statt man das, was hier die Prolegomenen in Ansehung dieser Abschnitte sagen, zum Grunde der Prüfung legen kann.

Man rühmt von den Deutschen, daß, wozu Beharrlichkeit und anhaltender Fleiß erforderlich sind, sie es darin weiter als andere Völker bringen können. Wenn diese Meinung gegründet ist, so zeigt sich hier nun eine Gelegenheit, ein Geschäfte, an dessen glücklichem Ausgange kaum zu zweifeln ist, und woran alle denkende Menschen gleichen Antheil nehmen, welches doch bisher nicht gelungen war, zur Vollendung zu bringen und jene vortheilhafte Meinung zu bestätigen; vornehmlich da die Wissenschaft, welche es betrifft, von so besonderer Art ist, daß sie auf einmal zu ihrer

ganzen Vollständigkeit und in denjenigen beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie nicht im mindesten weiter gebracht und durch spätere Entdeckung weder vermehrt, noch auch nur verändert werden kann (den Ausputz durch hin und wieder vergrößerte Deutlichkeit oder angehängten Nutzen in allerlei Absicht rechne ich hieher nicht), ein Vortheil, den keine andere Wissenschaft hat, noch haben kann, weil keine ein so völlig isolirtes, von andern unabhängiges und mit ihnen unvermengtes Erkenntnißvermögen betrifft. Auch scheint dieser meiner Zumuthung der jetzige Zeitpunkt nicht ungünstig zu sein, da man jetzt in Deutschland fast nicht weiß, womit man sich außer den so genannten nützlichen Wissenschaften noch sonst beschäftigen könne, so daß es doch nicht bloßes Spiel, sondern zugleich Geschäfte sei, wodurch ein bleibender Zweck erreicht wird.

Wie die Bemühungen der Gelehrten zu einem solchen Zweck vereinigt werden könnten, dazu die Mittel zu ersinnen, muß ich andern überlassen. Indessen ist meine Meinung nicht, irgend jemanden eine bloße Befolgung meiner Sätze zuzumuthen, oder mir auch nur mit der Hoffnung derselben zu schmeicheln, sondern es mögen sich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen, oder auch Bestätigung, Ergänzung und Erweiterung dabei zutragen: wenn die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es jetzt nicht mehr fehlen, daß nicht ein Lehrgebäude, wenn gleich nicht das meinige, dadurch zu Stande komme, was ein Vermächtniß für die Nachkommenschaft werden kann, dafür sie Ursache haben wird, dankbar zu sein.

Was, wenn man nur allererst mit den Grundsätzen der Kritik in Richtigkeit ist, für eine Metaphysik ihr zu Folge könne erwartet werden und wie diese keinesweges dadurch, daß man ihr die falsche Federn abgezogen, armselig und zu einer nur kleinen Figur herabgesetzt erscheinen dürfe, sondern in anderer Absicht reichlich und anständig ausgestattet erscheinen könne, würde hier zu zeigen zu weitläuftig sein; allein andere große Nutzen, die eine solche Reform nach sich ziehen würde, fallen sofort in die Augen. Die gemeine Metaphysik schaffte dadurch doch schon Nutzen, daß sie die Elementarbegriffe des reinen Verstandes aufsuchte, um sie durch Zergliederung deutlich und durch Erklärungen bestimmt zu machen. Dadurch ward sie eine Cultur für die Vernunft, wohin diese sich auch nachher zu wenden gut finden möchte. Allein das war auch alles Gute, was sie that. Denn dieses ihr Verdienst vernichtete sie dadurch wieder, daß sie durch waghälsige Behauptungen den Eigendünkel, durch subtile

Ausflüchte und Beschönigung die Sophisterei und durch die Leichtigkeit, über die schwersten Aufgaben mit ein wenig Schulweisheit wegzukommen, die Seichtigkeit begünstigte, welche desto verführerischer ist, je mehr sie einerseits etwas von der Sprache der Wissenschaft, andererseits von der Popularität anzunehmen die Wahl hat und dadurch allen Alles, in der That aber überall nichts ist. Durch Kritik dagegen wird unserem Urtheil der Maßstab zugetheilt, wodurch Wissen von Scheinwissen mit Sicherheit unterschieden werden kann, und diese gründet dadurch, daß sie in der Metaphysik in ihre volle Ausübung gebracht wird, eine Denkungsart, die ihren wohlthätigen Einfluß nachher auf jeden andern Vernunftgebrauch erstreckt und zuerst den wahren philosophischen Geist einflößt. Aber auch der Dienst, den sie der Theologie leistet, indem sie solche von dem Urtheil der dogmatischen Speculation unabhängig macht und sie eben dadurch wider alle Angriffe solcher Gegner völlig in Sicherheit stellt, ist gewiß nicht gering zu schätzen. Denn gemeine Metaphysik, ob sie gleich jener viel Vorschub verhieß, konnte doch dieses Versprechen nachher nicht erfüllen und hatte noch überdem dadurch, daß sie speculative Dogmatik zu ihrem Beistand aufgeboten, nichts anders gethan, als Feinde wider sich selbst zu bewaffnen. Schwärmerei, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kann, als nur wenn sie sich hinter einer Schulmetaphysik verbirgt, unter deren Schutz sie es wagen darf, gleichsam mit Vernunft zu rasen, wird durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, und über das Alles kann es doch einem Lehrer der Metaphysik nicht anders als wichtig sein, einmal mit allgemeiner Beistimmung sagen zu können, daß, was er vorträgt, nun endlich auch Wissenschaft sei, und dadurch dem gemeinen Wesen wirklicher Nutzen geleistet werde.

Grundlegung

zur

Metaphysik der Sitten

von

Immanuel Kant.

Vorrede.

Die alte griechische Philosophie theilte sich in drei Wissenschaften ab: Die **Physik**, die **Ethik** und die **Logik**. Diese Eintheilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Princip derselben hinzu zu thun, um sich auf solche Art theils ihrer Vollständigkeit zu versichern, theils die nothwendigen Unterabtheilungen richtig bestimmen zu können.

Alle Vernunfterkenntniß ist entweder *material* und betrachtet irgend ein Object; oder *formal* und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt ohne Unterschied der Objecte. Die formale Philosophie heißt **Logik**, die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu thun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der **Natur**, oder der **Freiheit**. Die Wissenschaft von der ersten heißt **Physik**, die der andern ist **Ethik**; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.

Die Logik kann keinen empirischen Theil haben, d. i. einen solchen, da die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruhten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d. i. ein Kanon für den Verstand oder die Vernunft, der bei allem Denken gilt und demonstrirt werden muß. Dagegen können sowohl die natürliche, als sittliche Weltweisheit jede ihren empirischen Theil haben, weil jene der Natur als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, so fern er durch die Natur afficirt wird, ihre Gesetze bestimmen muß, die erstern zwar als Gesetze, nach denen alles

geschieht, die zweiten als solche, nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

Man kann alle Philosophie, so fern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, *empirische*, die aber, so lediglich aus Principien a priori ihre Lehren vorträgt, *reine* Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt *Logik*; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie *Metaphysik*.

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer *Metaphysik der Natur* und einer *Metaphysik der Sitten*. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Theil haben; die Ethik gleichfalls, wiewohl hier der empirische Theil besonders *praktische Anthropologie*, der rationale aber eigentlich *Moral* heißen könnte.

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste haben durch die Vertheilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht einer alles macht, sondern jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich ihrer Behandlungsweise nach von andern merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der größten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und vertheilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarei. Aber ob dieses zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Object wäre, zu fragen: ob die reine Philosophie in allen ihren Theilen nicht ihren besondern Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen dem Geschmacke des Publicums gemäß nach allerlei ihnen selbst unbekannten Verhältnissen gemischt zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, andere aber, die den bloß rationalen Theil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwei Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent erfordert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt: so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Theil jederzeit sorgfältig abzusondern und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert sein müßten, um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leisten

könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung a priori schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäfte von allen Sittenlehrern (deren Name Legion heißt) oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, daß es von der äußersten Nothwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten, und so alle übrige eigentliche Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Principien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, so fern sie sich dem mindesten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.

Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze sammt ihren Principien unter allem praktischen Erkenntnisse von allem übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntniß desselben (Anthropologie), sondern giebt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze a priori, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser, als selbst mit so viel Neigungen afficirt, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen.

Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich nothwendig, nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde der Speculation, um die Quelle der a

priori in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbniß unterworfen bleiben, so lange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurtheilung fehlt. Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mißlich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmals aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche Gesetz in seiner Reinigkeit und Ächtheit (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist) nirgend anders, als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muß diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben; selbst verdient diejenige, welche jene reine Principien unter die empirischen mischt, den Namen einer Philosophie nicht (denn dadurch unterscheidet diese sich eben von der gemeinen Vernunfterkenntniß, daß sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft vorträgt), viel weniger einer Moralphilosophie, weil sie eben durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch thut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefordert wird, schon an der Propädeutik des berühmten Wolff vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm so genannten allgemeinen praktischen Weltweisheit, habe, und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sei. Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besondern Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Principien a priori, bestimmt werde, und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, eben so wie die allgemeine Logik von der Transscendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens überhaupt, diese aber bloß die besondern Handlungen und Regeln des reinen Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtentheils aus der Psychologie geschöpft werden. Daß in der allgemeinen

praktischen Weltweisheit (wiewohl wider alle Befugniß) auch von moralischen Gesetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfasser jener Wissenschaft bleiben ihrer Idee von derselben auch hierin treu; sie unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die als solche völlig a priori bloß durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand bloß durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied ihrer Quellen zu achten, nur nach der größeren oder kleineren Summe derselben (indem sie alle als gleichartig angesehen werden) und machen sich dadurch ihren Begriff von Verbindlichkeit, der freilich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den Ursprung aller möglichen praktischen Begriffe, ob sie auch a priori oder bloß a posteriori stattfinden, gar nicht urtheilt, nur verlangt werden kann.

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar giebt es eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Kritik einer reinen praktischen Vernunft, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Kritik der reinen speculativen Vernunft. Allein theils ist jene nicht von so äußerster Nothwendigkeit als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen selbst beim gemeinsten Verstande leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch ganz und gar dialektisch ist: theils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinschaftlichen Princip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich statt der Benennung einer Kritik der reinen praktischen Vernunft der von einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bedient.

Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten ungeachtet des abschreckenden Titels dennoch eines großen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für nützlich, diese Vorarbeitung der Grundlage davon abzusondern, um das Sub-

tile, was darin unvermeidlich ist, künftig nicht faßlichern Lehren beifügen zu dürfen.

Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität, welche allein ein in seiner Absicht ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäfte ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen über diese wichtige und bisher bei weitem noch nicht zur Gnugthuung erörterte Hauptfrage durch Anwendung desselben Princips auf das ganze System viel Licht und durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken läßt, große Bestätigung erhalten: allein ich mußte mich dieses Vortheils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig, als gemeinnützig sein würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Princips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgiebt, vielmehr eine gewisse Parteilichkeit erweckt, es nicht für sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und zu wägen.

Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, daß sie die schicklichste sei, wenn man vom gemeinen Erkenntnisse zur Bestimmung des obersten Princips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Princips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntniß, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will. Die Eintheilung ist daher so ausgefallen:

1. Erster Abschnitt: Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß zur philosophischen.
2. Zweiter Abschnitt: Übergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.
3. Dritter Abschnitt: Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

Erster Abschnitt.

Übergang
von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß zur philosophischen.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**. Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter dem Namen der Glückseligkeit machen Muth und hiedurch öfters auch Übermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüth und hiemit auch das ganze Princip zu handeln berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlaßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber dem ungeachtet kei-

nen innern unbedingten Werth, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affecten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Theil vom innern Werthe der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht gnug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Werth zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werthe des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei ingeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserm Willen

Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.

In den Naturanlagen eines organisirten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten, Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinct vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann, und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf ertheilt worden sein, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu sein; nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet haben, daß Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschlüge und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel dazu zu gelangen auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instincte anvertraut haben.

In der That finden wir auch, daß, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgiebt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei vielen und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d. i. Haß der Vernunft, entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vortheils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der That nur mehr Mühseligkeit auf

den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben und darüber endlich den gemeinern Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstincts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Thun und Lassen verstattet, eher beneiden als geringschätzen. Und so weit muß man gestehen, daß das Urtheil derer, die die ruhmredige Hochpreisungen der Vortheile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar unter Null herabsetzen, keinesweges grämisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sei, sondern daß diesen Urtheilen ingeheim die Idee von einer andern und viel würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher und nicht der Glückseligkeit die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum als oberster Bedingung die Privatabsicht des Menschen größtentheils nachstehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinct viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugetheilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem Übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Cultur der Vernunft, die zur erstern und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwekken der Neigung geschieht, verbunden sein.

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werths unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der **Pflicht** vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie *aus Pflicht* geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar *keine Neigung* haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subject noch überdem *unmittelbare* Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrnen Käufer nicht übertheure, und, wo viel Verkehr ist, thut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind eben so gut bei ihm kauft, als jeder andere. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vortheil erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Theil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Werth und die Maxime derselben keinen moralischen

Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtmäßig, aber nicht aus Pflicht. Dagegen wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben; wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet als kleinmüthig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohlthätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem giebt es manche so theilnehmend gestimmte Seelen, daß sie auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, so fern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Werth habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der That gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwerth ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun. Gesetzt also, das Gemüth jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen gnug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren ächten moralischen Werth. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er, selbst gegen seine eigene mit der besondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem andern auch voraussetzt, oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Product sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moralisch

und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirect), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen könnte leicht eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten* werden. Aber auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrentheils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch thut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige in Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch, z. B. ein Podagrist, wählen könne, zu genießen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er nach seinem Überschlage hier wenigstens sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so nothwendig in diesen Überschlag gehörte, so bleibt noch hier wie in allen andern Fällen ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Werth.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist *praktische* und nicht *pathologische* Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Theilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von

der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern blos von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Werth ertheilen können, ist aus dem vorigen klar. Worin kann also dieser Werth liegen, wenn er nicht im Willen in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, als im Princip des Willens unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Princip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Princip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Princip entzogen worden.

Den dritten Satz als Folgerung aus beiden vorigen würde ich so ausdrücken: Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objecte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum weil sie bloß eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist. Eben so kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines andern seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vortheile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich kann ein Gegenstand der Achtung und hiemit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objectiv das Gesetz und subjectiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime*), einem

*) Maxime ist das subjective Princip des Wollens; das objective Princip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Princip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz.

solchen Gesetze selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen Folge zu leisten.

Es liegt also der moralische Werth der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Princip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anders als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, so fern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf*).

*) Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunkelen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subject und nicht als Ursache desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unsers Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit ꝛc.), wovon jene uns das Beispiel giebt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beispiel eines Gesetzes vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden), und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische so genannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.

Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Princip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll; hiemit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurtheilung auch vollkommen überein und hat das gedachte Princip jederzeit vor Augen.

Die Frage sei z. B.: darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen thun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich, oder ob es pflichtmäßig sei, ein falsches Versprechen zu thun. Das erstere kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, daß es nicht gnug sei, mich vermittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel größere Ungelegenheit entspringen könne, als die sind, von denen ich mich jetzt befreie, und, da die Folgen bei aller meiner vermeinten Schlauigkeit nicht so leicht vorauszusehen sind, daß nicht ein einmal verlornes Zutrauen mir weit nachtheiliger werden könnte als alles Übel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht klüglicher gehandelt sei, hiebei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, daß eine solche Maxime doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaft zu sein, als aus Besorgniß der nachtheiligen Folgen: indem im ersten Falle der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muß, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein möchten. Denn wenn ich von dem Princip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiß böse; werde ich aber meiner Maxime der

Klugheit abtrünnig, so kann das mir doch manchmal sehr vortheilhaft sein, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei, auf die allerkürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten solle, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen thun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich eräugnende Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachtheils willen, sondern weil sie nicht als Princip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann; für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht *einsehe*, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe: daß es eine Schätzung des Werthes sei, welcher allen Werth dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Nothwendigkeit meiner Handlungen aus *reiner* Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil sie die Bedingung eines *an sich* guten Willens ist, dessen Werth über alles geht.

So sind wir denn in der moralischen Erkenntniß der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Princip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurtheilung braucht.

Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie mit diesem Compasse in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein. Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuthen, daß die Kenntniß dessen, was zu thun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde. Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurtheilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, geräth sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbestand. Im praktischen aber fängt die Beurtheilungskraft dann eben allererst an, sich recht vortheilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt. Er wird alsdann sogar subtil, es mag sein, daß er mit seinem Gewissen oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen soll, chicaniren, oder auch den Werth der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und was das meiste ist, er kann im letzteren Falle sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Princip als jener haben, sein Urtheil aber durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht rathsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu lassen und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputiren) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur es ist auch wiederum

sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wohl mehr im Thun und Lassen, als im Wissen besteht — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißen, unnachlaßlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen) ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine *natürliche Dialektik*, d. i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gut heißen kann.

So wird also die *gemeine Menschenvernunft* nicht durch irgend ein Bedürfniß der Speculation (welches ihr, so lange sie sich genügt, bloße gesunde Vernunft zu sein, niemals anwandelt), sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld einer *praktischen Philosophie* zu thun, um daselbst wegen der Quelle ihres Princips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfniß und Neigung fußen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht geräth, um alle ächte sittliche Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich eben sowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich cultivirt, unvermerkt eine *Dialektik*, welche sie nöthigt, in der Philosophie Hülfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl eben so wenig als die andere irgendwo sonst, als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft Ruhe finden.

Zweiter Abschnitt.

Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten.

Wenn wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keineswegs zu schließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Thun und Lassen der Menschen Acht haben, treffen wir häufige und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sichere Beispiele anführen könne, daß, wenn gleich manches dem, was Pflicht gebietet, gemäß geschehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft sei, ob es eigentlich aus Pflicht geschehe und also einen moralischen Werth habe. Daher es zu aller Zeit Philosophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauren der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur Erwähnung thaten, die zwar edel gnug sei, sich eine so achtungswürdige Idee zu ihrer Vorschrift zu machen, aber zugleich zu schwach, um sie zu befolgen, und die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen sollte, nur dazu braucht, um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln oder, wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit unter einander, zu besorgen.

In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemaßten edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Principien derselben, die man nicht sieht.

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit als bloßes Hirngespinst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung verlachen, keinen gewünschteren Dienst thun, als ihnen einzuräumen, daß die Begriffe der Pflicht (so wie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, daß es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sei) lediglich aus der Erfahrung gezogen werden mußten; denn da bereitet man jenen einen sichern Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, daß noch die meisten unserer Handlungen pflichtmäßig seien; sieht man aber ihr Tichten und Trachten näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst, was immer hervorsticht, worauf und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmals Selbstverleugnung erfordern würde, sich ihre Absicht stützt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung theils gewitzigten, theils zum Beobachten geschärften Urtheilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Überzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen

entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlaßlich geboten seien, und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt.

Setzt man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Object bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sei, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle *vernünftige Wesen überhaupt*, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern *schlechterdings nothwendig* gelten müsse: so ist klar, daß keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schließen, Anlaß geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung *unseres* Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt und nur als solche auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß empirisch wären und nicht völlig a priori aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler rathen, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, d. i. zum Muster, zu dienen, keineswegs aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott

als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bei Seite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.

Wenn es denn keinen ächten obersten Grundsatz der Sittlichkeit giebt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung bloß auf reiner Vernunft beruhen müßte, so glaube ich, es sei nicht nöthig, auch nur zu fragen, ob es gut sei, diese Begriffe, so wie sie sammt den ihnen zugehörigen Principien a priori feststehen, im Allgemeinen (in abstracto) vorzutragen, wofern das Erkenntniß sich vom gemeinen unterscheiden und philosophisch heißen soll. Aber in unsern Zeiten möchte dieses wohl nöthig sein. Denn wenn man Stimmen sammelte, ob reine von allem Empirischen abgesonderte Vernunfterkenntniß, mithin Metaphysik der Sitten, oder populäre praktische Philosophie vorzuziehen sei, so erräth man bald, auf welche Seite das Übergewicht fallen werde.

Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist allerdings sehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Principien der reinen Vernunft zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist, und das würde heißen, die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik gründen, ihr aber, wenn sie fest steht, nachher durch Popularität Eingang verschaffen. Es ist aber äußerst ungereimt, dieser in der ersten Untersuchung, worauf alle Richtigkeit der Grundsätze ankommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein daß dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht thut, so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Principien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeb-

lichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen.

Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur (mitunter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt), bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas in wunderbarem Gemische antreffen, ohne daß man sich einfallen läßt zu fragen, ob auch überall in der Kenntniß der menschlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können) die Principien der Sittlichkeit zu suchen seien, und, wenn dieses nicht ist, wenn die letztere völlig a priori, frei von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders auch nicht dem mindesten Theile nach anzutreffen sind, den Anschlag zu fassen, diese Untersuchung als reine praktische Weltweisheit, oder (wenn man einen so verschrieenen Namen nennen darf) als Metaphysik*) der Sitten lieber ganz abzusondern, sie für sich allein zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen und das Publicum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieses Unternehmens zu vertrösten.

Es ist aber eine solche völlig isolirte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysisch nennen könnte) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen, sicher bestimmten Erkenntniß der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hiebei zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigern Einfluß, als alle andere Trieb-

*) Man kann, wenn man will, (so wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch sofort erinnert, daß die sittlichen Principien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich a priori bestehend sein müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche praktische Regeln müssen abgeleitet werden können.

federn*), die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann; an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, das Gemüth zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Princip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend machen muß.

Aus dem Angeführten erhellt: daß alle sittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben sowohl, als der im höchsten Maße speculativen; daß sie von keinem empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnisse abstrahirt werden können; daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, um uns zu obersten praktischen Principien zu dienen; daß man jedesmal so viel, als man Empirisches hinzu thut, so viel auch ihrem ächten Einflusse und dem uneingeschränkten Werthe der Handlungen entziehe; daß es nicht allein die größte Nothwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es bloß auf Speculation ankommt, erfordere, sondern auch von der größten praktischen Wichtigkeit sei, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieses ganzen praktischen oder reinen Vernunfterkenntnisses, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft, zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die speculative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen nothwendig findet, die Principien von der beson-

*) Ich habe einen Brief vom sel. vortrefflichen Sulzer, worin er mich frägt: was doch die Ursache sein möge, warum die Lehren der Tugend, so viel Überzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten. Meine Antwort wurde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu geben, verspätet. Allein es ist keine andere, als daß die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht haben, und indem sie es zu gut machen wollen, dadurch, daß sie allerwärts Bewegursachen zum Sittlichguten auftreiben, um die Arznei recht kräftig zu machen, sie sie verderben. Denn die gemeinste Beobachtung zeigt, daß, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vortheil in dieser oder einer andern Welt abgesondert selbst unter den größten Versuchungen der Noth oder der Anlockung mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder afficirt war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch errege, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

dern Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik, vollständig (welches sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wohl thun läßt) vorzutragen, wohl bewußt, daß es, ohne im Besitze derselben zu sein, vergeblich sei, ich will nicht sagen, das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmäßig ist, genau für die speculative Beurtheilung zu bestimmen, sondern sogar im bloß gemeinen und praktischen Gebrauche, vornehmlich der moralischen Unterweisung, unmöglich sei, die Sitten auf ihre ächte Principien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemüthern einzupflanzen.

Um aber in dieser Bearbeitung nicht bloß von der gemeinen sittlichen Beurtheilung (die hier sehr achtungswürdig ist) zur philosophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelst der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten läßt und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunfterkenntniß dieser Art ausmessen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele uns verlassen) durch die natürlichen Stufen fortzuschreiten, müssen wir das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch nothwendig, d. i. als gut, erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjectiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objectiven übereinstimmen; mit

einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objectiven Gesetzen gemäß ist Nöthigung; d. i. das Verhältniß der objectiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objectiven Princips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt **Imperativ.**

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältniß eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung). Sie sagen, daß etwas zu thun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu thun gut sei. Praktisch gut ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden als demjenigen, was nur vermittelst der Empfindung aus bloß subjectiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Princip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat*).

*) Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein Bedürfniß. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Principien der Vernunft heißt ein Interesse. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das praktische Interesse an der Handlung, das zweite das pathologische Interesse am Gegenstande der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Principien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angiebt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessirt mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (so fern er mir angenehm

Ein vollkommen guter Wille würde also eben sowohl unter objectiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genöthigt vorgestellt werden können, weil er von selbst nach seiner subjectiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältniß objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch, oder kategorisch. Jene stellen die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig vorstellte.

Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subject als nothwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Princip eines in irgend einer Art guten Willens nothwendig ist. Wenn nun die Handlung bloß wozu anders als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ hypothetisch; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als nothwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Princip desselben, so ist er kategorisch.

Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältniß auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung thut, weil sie gut ist, theils weil das Subject nicht immer weiß, daß sie gut sei, theils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben doch den objectiven Principien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sei. Im erstern

ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen: daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Princip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

Falle ist er ein **problematisch**-, im zweiten **assertorisch**-praktisches Princip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen andern Zweck, für sich als objectiv nothwendig erklärt, gilt als ein **apodiktisch**-praktisches Princip.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Principien der Handlung, so fern diese als nothwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der That unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Theil, der aus Aufgaben besteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der **Geschicklichkeit** heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man thun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu tödten, sind in so fern von gleichem Werth, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns im Leben aufstoßen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht *vielerlei* lernen zu lassen und sorgen für die *Geschicklichkeit* im Gebrauch der Mittel zu allerlei *beliebigen* Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch *möglich* ist, daß er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so groß, daß sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urtheil über den Werth der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesammt nach einer Naturnothwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Nothwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt, ist **assertorisch**. Man darf ihn nicht bloß als nothwendig zu einer ungewissen, bloß möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann,

weil sie zu seinem Wesen gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein Klugheit*) im engsten Verstande nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten.

Endlich giebt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist **kategorisch**. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Princip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der **der Sittlichkeit** heißen.

Das Wollen nach diesen dreierlei Principien wird auch durch die Ungleichheit der Nöthigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Rathschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objectiven und mithin allgemein gültigen Nothwendigkeit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet, werden muß. Die Rathgebung enthält zwar Nothwendigkeit, die aber bloß unter subjectiver zufälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird und als absolut-, obgleich praktisch-nothwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann. Man könnte die ersteren Imperative auch technisch (zur Kunst gehörig), die

*) Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen daurenden Vortheil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Werth der erstern zurückgeführt wird, und wer in der erstern Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug.

zweiten pragmatisch*) (zur Wohlfahrt), die dritten moralisch (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig) nennen.

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Nöthigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (so fern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objects als meiner Wirkung wird schon meine Causalität als handelnde Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff nothwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Willens, sondern das Object wirklich zu machen). Daß, um eine Linie nach einem sichern Princip in zwei gleiche Theile zu theilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber daß, wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung und mich in Ansehung ihrer auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen und eben sowohl analytisch sein. Denn es würde eben sowohl hier als dort heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß nothwendig) die einzigen Mittel, die dazu in

*) Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatisch könne so am genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die Sanctionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten als nothwendige Gesetze, sondern aus der Vorsorge für die allgemeine Wohlfahrt fließen. Pragmatisch ist eine Geschichte abgefaßt, wenn sie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vortheil besser, oder wenigstens eben so gut als die Vorwelt besorgen könne.

seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesammt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ists unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen! Will er viel Erkenntniß und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen, u. s. w. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum weil hiezu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Principien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Rathschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung u. s. w., von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objectiv als praktisch-*nothwendig* darstellen, können, daß sie eher für Anrathungen (consilia) als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengen Verstande geböte, das zu thun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man ver-

geblich erwartet, daß sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz sein; denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber gegeben ist; da beide aber bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte: so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen, wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objectiv-vorgestellte Nothwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hiebei nicht aus der Acht zu lassen, daß es durch kein Beispiel, mithin empirisch, auszumachen sei, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch sein mögen. Z. B. wenn es heißt: du sollt nichts betrüglich versprechen, und man nimmt an, daß die Nothwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Rathgebung zu Vermeidung irgend eines andern Übels sei, so daß es etwa hieße: du sollt nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Credit bringest; sondern eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sei also kategorisch: so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit darthun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß ingeheim Furcht vor Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgniß anderer Gefahren Einfluß auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der That nur eine pragmatische Vorschrift sein, die uns auf unsern Vortheil aufmerksam macht und uns bloß lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs gänzlich a priori zu untersuchen haben, da uns hier der Vortheil nicht zu

statten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nöthig wäre. So viel ist indessen vorläufig einzusehen: daß der kategorische Imperativ allein als ein praktisches Gesetz laute, die übrigen insgesammt zwar Principien des Willens, aber nicht Gesetze heißen können: weil, was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu thun nothwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegentheils frei läßt, mithin allein diejenige Nothwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit (die Möglichkeit desselben einzusehen) auch sehr groß. Er ist ein synthetisch-praktischer Satz*) a priori, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit im theoretischen Erkenntnisse hat, so läßt sich leicht abnehmen, daß sie im praktischen nicht weniger haben werde.

Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sei, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime**) enthält, diesem Gesetze

*) Ich verknüpfe mit dem Willen ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung die That a priori, mithin nothwendig (obgleich nur objectiv, d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjective Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

**) Maxime ist das subjective Princip zu handeln und muß vom objectiven Princip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die

gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein der Imperativ eigentlich als nothwendig vorstellt.

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Princip abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wornach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich *Natur* im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge, heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum* **allgemeinen Naturgesetze** *werden sollte.*

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen nach der gewöhnlichen Eintheilung derselben in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten.*)

1) Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, ist noch

praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subject *handelt*; das Gesetz aber ist das objective Princip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es *handeln soll*, d. i. ein Imperativ.

*) Man muß hier wohl merken, daß ich die Eintheilung der Pflichten für eine künftige *Metaphysik der Sitten* mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig (um meine Beispiele zu ordnen) dastehe. Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet, und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere *vollkommene Pflichten*, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwider läuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeint bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt, oder nicht.

so weit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Princip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es frägt sich nur noch, ob dieses Princip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Princip aller Pflicht gänzlich widerstreite.

2) Ein anderer sieht sich durch Noth gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu thun; noch aber hat er so viel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Noth zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Princip der Selbstliebe oder der eigenen Zuträglichkeit mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage: ob es recht sei. Ich verwandle also die Zumuthung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz und richte die Frage so ein: wie es dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich nothwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Noth zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde.

3) Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelst einiger

Cultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch frägt er aber: ob außer der Übereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme. Da sieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner) sein Talent rosten ließe und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich **wollen**, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches in uns durch Naturinstinct gelegt sei. Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was gehts mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Noth habe ich nicht Lust etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch thut. Aber obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte: so ist es doch unmöglich, zu **wollen**, daß ein solches Princip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Abtheilung aus dem einigen ange-

führten Princip klar in die Augen fällt. Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, daß man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bei andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlaßlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Object ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Princip vollständig aufgestellt worden.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegentheil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns oder (auch nur für diesesmal) zum Vortheil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen. Folglich wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspunkte, nämlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserm eigenen Willen antreffen, nämlich daß ein gewisses Princip objectiv als allgemeines Gesetz nothwendig sei und doch subjectiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunft gemäßen, dann aber auch eben dieselbe Handlung aus dem Gesichtspunkte eines durch Neigung afficirten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft (antagonismus), wodurch die Allgemeinheit des Prinzips (universalitas) in eine bloße Gemeingültigkeit (generalitas) verwandelt wird, dadurch das praktische Vernunftprincip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll. Ob nun dieses gleich in unserm eigenen unparteiisch angestellten Urtheile nicht gerechtfertigt werden kann, so beweiset es doch, daß wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wirklich anerkennen und uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben so viel also wenigstens dargethan, daß, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Princip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe) enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht so weit, a priori zu beweisen, daß dergleichen Imperativ wirklich stattfinde, daß es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei.

Bei der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äußersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, daß man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung sein; sie muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar wo möglich aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjectiv Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, sogar, daß es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, je weniger die subjectiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sind, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesammt, sie mögen immer besser sein

als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft dictirt, und die durchaus völlig a priori ihren Quell und hiemit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern Abscheu zu verurtheilen.

Alles also, was empirisch ist, ist als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, daß das Princip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart in Aufsuchung des Princips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht und in dem Traume süßer Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat.*)

Die Frage ist also diese: ist es ein nothwendiges Gesetz *für alle vernünftige Wesen*, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muß es (völlig a priori) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus thun, nämlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der speculativen Philosophie unterschieden ist, nämlich in die Metaphysik der Sitten.

*) Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen. Wie sehr sie alsdann alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkele, kann jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu thun ist, Gründe anzunehmen von dem, was *geschieht*, sondern Gesetze von dem, was *geschehen soll*, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objectiv-praktische Gesetze: da haben wir nicht nöthig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder mißfällt, wie das Vergnügen der bloßen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sei; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber durch Mitwirkung der Vernunft Maximen entspringen; denn das gehört alles zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Theil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als *Philosophie der Natur* betrachtet, so fern sie auf *empirischen Gesetzen* gegründet ist. Hier aber ist vom objectiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, so fern er sich bloß durch Vernunft bestimmt, da denn alles, was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt: weil, wenn die *Vernunft für sich allein* das Verhalten bestimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie dieses nothwendig a priori thun muß.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der *Zweck*, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das *Mittel*. Der subjective Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*, der objective des Wollens der *Bewegungsgrund*; daher der Unterschied zwischen subjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objectiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Principien sind *formal*, wenn sie von allen subjectiven Zwecken abstrahiren; sie sind aber *material*, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als *Wirkungen* seiner Handlung nach Belieben vorsetzt, (materiale Zwecke) sind insgesammt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältniß auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjects giebt ihnen den Werth, der daher keine allgemeine für alle vernünftige Wesen und auch nicht für jedes Wollen gültige und nothwendige

Principien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relative Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.

Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen.

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth sein. Die Neigungen selber aber als Quellen des Bedürfnisses haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß. Also ist der Werth aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjective Zwecke, deren Existenz als Wirkung unserer Handlung für uns einen Werth hat; sondern objective Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werthe würde angetroffen werden; wenn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Princip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives

Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Princips ist: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor*); also ist es zugleich ein objectives Princip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.

Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben, so wird

Erstlich nach dem Begriffe der nothwendigen Pflicht gegen sich selbst derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit als Zwecks an sich selbst zusammen bestehen könne. Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person bloß als eines Mittels zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts disponiren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu tödten. (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung alles Mißverstandes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten ꝛc., muß ich hier vorbeigehen; sie gehört zur eigentlichen Moral.)

Zweitens, was die nothwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu thun im Sinne hat, sofort einsehen, daß er sich eines andern Menschen bloß als Mittels bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu ver-

*) Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden.

fahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Princip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigenthum anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der Übertreter der Rechte der Menschen, sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen, gesonnen sei, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie als vernünftige Wesen jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als solche, die von eben derselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen*).

Drittens, in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ists nicht genug, daß die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person als Zweck an sich selbst widerstreite, sie muß auch *dazu zusammenstimmen*. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu größerer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subject gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wohl mit der *Erhaltung* der Menschheit als Zwecks an sich selbst, aber nicht der *Beförderung* dieses Zwecks bestehen können.

Viertens, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des andern Glückseligkeit was beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsetzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur *Menschheit als Zweck an sich selbst*, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, *meine* Zwecke sein.

Dieses Princip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, *als Zwecks an sich selbst*, (welche die oberste einschränkende

*) Man denke ja nicht, daß hier das triviale: quod tibi non vis fieri etc. zur Richtschnur oder Princip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohlthat zu erzeigen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentiren, u. s. w.

Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist) ist nicht aus der Erfahrung entlehnt: erstlich wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjectiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin es aus reiner Vernunft entspringen muß. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung objectiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Princip), subjectiv aber im Zwecke; das Subject aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Princip): hieraus folgt nun das dritte praktische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.

Alle Maximen werden nach diesem Princip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.

Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer Naturordnung ähnlichen Gesetzmäßigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen Zwecksvorzuges vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend eines Interesse als Triebfeder aus, eben dadurch daß sie als kategorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur als kategorisch angenommen, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nämlich: daß die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das specifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst durch

irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Princips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemeingesetzgebenden Willens.

Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, der unter Gesetzen steht, noch vermittelst eines Interesse an dieses Gesetz gebunden sein mag, dennoch ein Wille, der selbst zu oberst gesetzgebend ist, unmöglich so fern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines andern Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte.

Also würde das Princip eines jeden menschlichen Willens, als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens*), wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum kategorischen Imperativ darin gar wohl schicken, daß es eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen sich auf kein Interesse gründet und also unter allen möglichen Imperativen allein unbedingt sein kann; oder noch besser, indem wir den Satz umkehren: wenn es einen kategorischen Imperativ giebt (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu thun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte; denn alsdann nur ist das praktische Princip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesammt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so mußte dieses ir-

*) Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Princips anzuführen, überhoben sein, denn die, so zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

gend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von *etwas anderm* genöthigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Princip der **Autonomie** des Willens im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur **Heteronomie** zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurtheilen, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den *eines Reichs der Zwecke*.

Ich verstehe aber unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahirt, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke, gedacht werden können, welches nach obigen Principien möglich ist.

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem *Gesetz*, daß jedes derselben sich selbst und alle andere *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle. Hiedurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als *Glied* zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu *als Oberhaupt*, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist.

Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied, oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht bloß durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen ohne Bedürfniß und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Princip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit diesem objectiven Princip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig einstimmig, so heißt die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Princip praktische Nöthigung, d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede und zwar allen in gleichem Maße zu.

Die praktische Nothwendigkeit nach diesem Princip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vortheils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst giebt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfniß vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am

bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte, gemäß ist, einen Affectionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Werth, d. i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d. i. Würde.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen einen Affectionspreis; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinct) haben einen innern Werth. Die Natur sowohl als Kunst enthalten nichts, was sie in Ermangelung derselben an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Werth besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjectiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselbe: sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen aufzuerlegen, nicht von ihm zu erschmeicheln, welches letztere bei Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung giebt also den Werth einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres als der Antheil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft und es hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der es sich zugleich selbst

unterwirft) gehören können. Denn es hat nichts einen Werth als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth, haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjectiv als objectiv-praktisch ist, nämlich um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nämlich

1) eine Form, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten;

2) eine Materie, nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse;

3) eine vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nämlich: daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur*), zusammenstimmen sollen. Der Fortgang geschieht hier wie durch die Kategorien der Einheit der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie (der Objecte, d. i. der Zwecke) und der Allheit oder Totalität des Systems derselben. Man thut aber besser, wenn man in der sittlichen Beurtheilung immer nach der strengen Methode verfährt und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Ge-

*) Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zu Stande zu bringen.

setze machen kann. Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen: so ist sehr nützlich, ein und eben dieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen und sie dadurch, so viel sich thun läßt, der Anschauung zu nähern.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Princip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Weil die Gültigkeit des Willens als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahirt werden muß (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts anders als das Subject aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subject eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann ohne Widerspruch keinem andern Gegenstande nachgesetzt werden. Das Princip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatze: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen

zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit als eines Gesetzes für jedes Subject einschränken soll, sagt eben so viel, als: das Subject der Zwecke, d. i. das vernünftige Wesen selbst, muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unstreitig: daß jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen) nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Princip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äußerlich genöthigter wirkenden Ursachen. Dem unerachtet giebt man doch auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, so fern es auf vernünftige Wesen als seine Zwecke Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ allen vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden. Allein obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünktlich befolgte, darum jedes andere eben derselben treu sein würde, imgleichen daß das Reich der Natur und die zweckmäßige Anordnung desselben mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch es selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen, d. i. seine Erwartung der Glückselig-

keit begünstigen werde, so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seines Bedürfnisses unterworfen vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowohl, als das Reich der Zwecke als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr bloße Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hiedurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werths zu statten kommen; denn diesem ungeachtet müßte doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Wesen nur nach ihrem uneigennützigen, bloß aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten beurtheilte. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußere Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, darnach muß er auch, von wem es auch sei, selbst vom höchsten Wesen beurtheilt werden. Moralität ist also das Verhältniß der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt; die nicht damit stimmt, ist unerlaubt. Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moralische Nöthigung) ist Verbindlichkeit. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht.

Man kann aus dem kurz vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe: daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich

eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn so fern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wohl aber so fern sie in Ansehung eben desselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige Triebfeder sei, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann. Unser eigener Wille, so fern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.

Die Autonomie des Willens
als oberstes Princip der Sittlichkeit.

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien. Daß diese praktische Regel ein Imperativ sei, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung nothwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntniß der Objecte und zu einer Kritik des Subjects, d. i. der reinen praktischen Vernunft, hinausgehen, denn völlig a priori muß dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können, dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärtigen Abschnitt. Allein daß gedachtes Princip der Autonomie das alleinige Princip der Moral sei, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Princip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete.

Die Heteronomie des Willens

als der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit.

Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille giebt alsdann sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältniß zum Willen giebt diesem das Gesetz. Dies Verhältniß, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas thun darum, weil ich etwas anderes will. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muß also von allem Gegenstande so fern abstrahiren, daß dieser gar keinen Einfluß auf den Willen habe, damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloß administrire, sondern bloß ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft), sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinen Gesetz, begriffen werden kann.

Eintheilung

aller möglichen Principien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie.

Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, so lange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle mögliche unrechte Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

Alle Principien, die man aus diesem Gesichtspunkte nehmen mag, sind entweder empirisch oder rational. Die **ersteren**, aus dem Princip

der Glückseligkeit, sind aufs physische oder moralische Gefühl, die zweiten, aus dem Princip der Vollkommenheit, entweder auf den Vernunftbegriff derselben als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbstständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes) als bestimmende Ursache unseres Willens gebauet.

Empirische Principien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist. Doch ist das Princip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich, nicht bloß deswegen weil es falsch ist, und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, auch nicht bloß weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz was anderes ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen: sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Classe stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den specifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen; dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn*), (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht denken können, selbst in dem, was bloß auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs Fühlen auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterschieden sind, einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urtheilen kann) dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, daß er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleich-

*) Ich rechne das Princip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirische Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vortheile, oder in Rücksicht auf dieselbe geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht. Imgleichen muß man das Princip der Theilnehmung an anderer Glückseligkeit mit Hutcheson zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.

sam ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sei, der uns an sie knüpfe.

Unter den rationalen oder Vernunftgründen der Sittlichkeit ist doch der ontologische Begriff der Vollkommenheit (so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermeßlichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden; so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, specifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Cirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim vorauszusetzen, nicht vermeiden kann) dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen, allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht bloß deswegen weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht thun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Cirkel im Erklären sein würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegen gesetzt wäre, die Grundlage machen müßte.

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit überhaupt (die beide der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch thun, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen zu unterstützen) wählen müßte: so würde ich mich für den letzteren bestimmen, weil er, da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur nähern Bestimmung unverfälscht aufbehält.

Übrigens glaube ich einer weitläuftigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben sein zu können. Sie ist so leicht, sie ist von denen selbst, deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären (weil Zuhörer den Aufschub des Urtheils nicht wohl leiden mögen), selbst vermuthlich so wohl eingesehen, daß dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde. Was uns aber hier mehr interessirt, ist, zu wissen: daß diese Principien überall nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen und eben darum nothwendig ihres Zwecks verfehlen müssen.

Allenthalben, wo ein Object des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: wenn oder weil man dieses Object will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d. i. kategorisch, gebieten. Es mag nun das Object vermittelst der Neigung, wie beim Princip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelst der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft, im Princip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat; ich soll etwas thun, darum weil ich etwas anderes will, und hier muß noch ein anderes Gesetz in meinem Subject zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses Andere nothwendig will, welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der Antrieb, den die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objects nach der Naturbeschaffenheit des Subjects auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjects gehört, es sei der Sinnlichkeit (der Neigung und des Geschmacks) oder des Verstandes und der Vernunft, die nach der besonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objecte sich mit Wohlgefallen üben, so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches als ein solches nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muß, mithin an sich zufällig ist und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische sein muß, dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie des Willens, der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjects das Gesetz.

Der schlechterdings gute Wille, dessen Princip ein kategorischer Imperativ sein muß, wird also, in Ansehung aller Objecte unbestimmt, bloß die Form des Wollens überhaupt enthalten und zwar als Autonomie, d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz a priori möglich und warum er nothwendig sei, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir

seine Wahrheit hier nicht behauptet, viel weniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwickelung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicher Weise anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Princip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also eben so, wie der erste bloß analytisch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinst sei, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Princip a priori schlechterdings nothwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlängliche Hauptzüge darzustellen haben.

Dritter Abschnitt.

Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens.

Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann: so wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Causalität den von Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Causalität bestimmte; was kann denn wohl die Frei-

heit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.

Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich, daß beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, unter einander verbunden werden. Der *positive* Begriff der Freiheit schafft dieses dritte, welches nicht wie bei den physischen Ursachen die Natur der Sinnenwelt sein kann (in deren Begriff die Begriffe von etwas als Ursache in Verhältniß auf *etwas anderes* als Wirkung zusammenkommen). Was dieses dritte sei, worauf uns die Freiheit weiset, und von dem wir a priori eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen und die Deduction des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden.

Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für *vernünftige Wesen* zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen

von der menschlichen Natur darzuthun (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich a priori dargethan werden kann), sondern man muß sie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig beweisen. Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde*). Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.

Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt.

Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir

*) Diesen Weg, die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß in der Idee zum Grunde gelegt zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.

sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Causalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen, begabt uns denken wollen, und so finden wir, daß wir aus eben demselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen.

Es floß aber aus der Voraussetzung dieser Ideen auch das Bewußtsein eines Gesetzes zu handeln: daß die subjectiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, daß sie auch objectiv, d. i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn diesem Princip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen? Ich will einräumen, daß mich hiezu kein Interesse *treibt*, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran nothwendig ein Interesse *nehmen* und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die wie wir noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art afficirt werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun würde, heißt jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterschieden.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Princip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus und könnten seine Realität und objective Nothwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigstens das ächte Princip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber und der praktischen Nothwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so groß sein soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu

fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei, keine genugthuende Antwort geben.

Zwar finden wir wohl, daß wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, die gar kein Interesse des Zustandes bei sich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren theilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austheilung desselben bewirken sollte, d. i. daß die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden, für sich interessiren könne: aber dieses Urtheil ist in der That nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit von allem empirischen Interesse trennen); aber daß wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frei im Handeln betrachten und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Werth bloß in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserem Zustande einen Werth verschafft, vergüten könne, und wie dieses möglich sei, mithin woher das moralische Gesetz verbinde, können wir auf solche Art noch nicht einsehen.

Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedne Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen.

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen.

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art durch eine dunkele Unter-

scheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntniß der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Thätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muß eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntniß, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewußtsein afficirt wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch nothwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit sein mag, (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt) sich zur intellectuellen Welt zählen muß, die er doch nicht weiter kennt.

Dergleichen Schluß muß der nachdenkende Mensch von allen Dingen,

die ihm vorkommen mögen, fällen; vermuthlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Thätiges zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbstthätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist und nicht wie der Sinn bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann als die, so bloß dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäfte darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Causalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Hand-

lungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als das Naturgesetz allen Erscheinungen.

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schließen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbittung eines Princips, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.

Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Causalität einen Willen. Von der anderen Seite ist es sich seiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewußt, in welcher seine Handlungen als bloße Erscheinungen jener Causalität angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Erscheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig eingesehen werden müssen. Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein; als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem obersten Princip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückseligkeit beruhen.) Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur

Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Princip gemäße Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß sein sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch daß über meinen durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntniß einer Natur beruht, möglich machen.

Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduction. Es ist niemand, selbst der ärgste Böse-wicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen, wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein. Er beweiset hiedurch also, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen), sondern nur einen größeren inneren Werth seiner Person erwarten kann. Diese bessere Per-

son glaubt er aber zu sein, wenn er sich in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freiheit, d. i. Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt, ihn unwillkürlich nöthigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewußt ist, der für seinen bösen Willen als Gliedes der Sinnenwelt nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie.

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urtheile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind. Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht sein, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als nothwendig vorgestellt werden. Auf der anderen Seite ist es eben so nothwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und diese Naturnothwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum weil er den Begriff der Nothwendigkeit, mithin einer Erkenntniß a priori bei sich führt. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt und muß selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, möglich sein soll. Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objective Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweiset und nothwendig beweisen muß.

Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, und bei dieser Wegescheidung die Vernunft in speculativer Absicht den Weg der Naturnothwendigkeit viel gebähnter und brauchbarer findet, als den der Freiheit: so ist doch in praktischer Absicht der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Thun und Lassen

Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese muß also wohl voraussetzen: daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde, denn sie kann eben so wenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben.

Indessen muß dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sei, niemals begreifen könnte. Denn wenn sogar der Gedanke von der Freiheit sich selbst, oder der Natur, die eben so nothwendig ist, widerspricht, so müßte sie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subject, was sich frei dünkt, sich selbst *in demselben Sinne*, oder *in eben demselben Verhältnisse* dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachlaßliche Aufgabe der speculativen Philosophie: wenigstens zu zeigen, daß ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, daß wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn als Stück der Natur dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und daß beide nicht allein gar wohl beisammen stehen *können*, sondern auch *als nothwendig vereinigt* in demselben Subject gedacht werden müssen, weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee beläſtigen sollten, die, ob sie sich gleich *ohne Widerspruch* mit einer anderen, genugsam bewährten vereinigen läßt, dennoch uns in ein Geschäfte verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird. Diese Pflicht liegt aber bloß der speculativen Philosophie ob, damit sie der praktischen freie Bahn schaffe. Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben, oder ihn unangerührt lassen will; denn im letzteren Falle ist die Theorie hierüber bonum vacans, in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenen vermeinten Eigenthum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht sagen, daß die Grenze der praktischen Philosophie anfange. Denn jene Beilegung der Streitigkeit gehört gar nicht ihr zu, sondern sie fordert nur von der speculativen Vernunft, daß diese die Uneinigkeit, darin sie sich in theoretischen Fragen selbst verwickelt,

zu Ende bringe, damit praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten.

Der Rechtsanspruch aber selbst der gemeinen Menschenvernunft auf Freiheit des Willens gründet sich auf das Bewußtsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjectivbestimmenden Ursachen, die insgesammt das ausmachen, was bloß zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört. Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältniß zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Causalität, begabt denkt, als wenn er sich wie ein Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt und seine Causalität äußerer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, daß beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse. Denn daß ein Ding in der Erscheinung (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe als Ding oder Wesen an sich selbst unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; daß er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne afficirten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig).

Daher kommt es, daß der Mensch sich eines Willens anmaßt, der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was bloß zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als nothwendig denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können. Die Causalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Principien einer intelligibelen Welt, von der er wohl nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft das Gesetz gebe, imgleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen, so daß, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Wollens als Intelli-

genz keinen Abbruch thun kann, so gar, daß er die erstere nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen, nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens Einfluß auf seine Maximen einräumte.

Dadurch, daß die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein *denkt*, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber wenn sie sich *hineinschauen*, *hineinempfinden* wollte. Jenes ist nur ein negativer Gedanke in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze giebt, und nur in diesem einzigen Punkte positiv, daß jene Freiheit als negative Bestimmung zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Causalität der Vernunft verbunden sei, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, daß das Princip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime als eines Gesetzes, gemäß sei. Würde sie aber noch ein *Object des Willens*, d. i. eine Bewegursache, aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen und maßte sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiß. Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein *Standpunkt*, den die Vernunft sich genöthigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, *um sich selbst als praktisch zu denken*, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch nothwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige, d. i. frei wirkende, Ursache abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei und macht den Begriff einer intelligibelen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst) nothwendig, aber ohne die mindeste Anmaßung, hier weiter als bloß ihrer *formalen* Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens als Gesetz, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäß zu denken; da hingegen alle Gesetze, die auf ein Object bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu *erklären* unterfinge, *wie* reine Vernunft praktisch sein

könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens, (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen) bewußt zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreust für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgend anders liege als darin, daß, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen nothwendig als Erscheinung betrachten mußten und nun, da man von ihnen fordert, daß sie ihn als Intelligenz auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten, wo denn freilich die Absonderung seiner Causalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjecte im Widerspruche stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen und wie billig eingestehen wollten, daß hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.

Die subjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse*) ausfindig und begreiflich zu

*) Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe.

machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaß unserer sittlichen Beurtheilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die subjective Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objectiven Gründe hergiebt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Causalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Causalität, von der wie von aller Causalität wir gar nichts a priori bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältniß der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwei Gegenständen der Erfahrung an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben) die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt, sein soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel ist nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessirt (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, näm-

Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelst eines anderen Objects des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjects bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und da Vernunft für sich allein weder Objecte des Willens, noch ein besonderes ihm zu Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse sein. Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.

lich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern daß es interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist; was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.

Die Frage also, wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Überzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die Autonomie desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine nothwendige Folge. Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Princip der Naturnothwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu gerathen) ganz wohl möglich (wie die speculative Philosophie zeigen kann), sondern auch sie praktisch, d. i. in der Idee, allen seinen willkürlichen Handlungen als Bedingung unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Causalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewußt ist, ohne weitere Bedingung nothwendig. Wie nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das bloße Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten, wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren.

Es ist eben dasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Causalität eines Willens möglich sei. Denn da verlasse ich den philo-

sophischen Erklärungsgrund und habe keinen anderen. Zwar könnte ich nun in der intelligibelen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen, herumschwärmen; aber ob ich gleich davon eine Idee habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste Kenntniß und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloß um das Princip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch daß ich es begrenze und zeige, daß es nicht Alles in Allem in sich fasse, sondern daß außer ihm noch mehr sei; dieses Mehrere aber kenne ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt, bleibt nach Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntniß der Objecte, mir nichts als die Form übrig, nämlich das praktische Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maximen und diesem gemäß die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende, Ursache zu denken; die Triebfeder muß hier gänzlich fehlen; es müßte denn diese Idee einer intelligibelen Welt selbst die Triebfeder oder dasjenige sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.

Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung, welche aber zu bestimmen, auch schon darum von großer Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt auf eine den Sitten schädliche Art nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herumsuche, andererseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transscendenter Begriffe unter dem Namen der intelligibelen Welt kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinsten verliere. Übrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenn gleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu welchem wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig

verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.

Schlußanmerkung.

Der speculative Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Natur führt auf absolute Nothwendigkeit irgend einer obersten Ursache der Welt; der praktische Gebrauch der Vernunft in Absicht auf die Freiheit führt auch auf absolute Nothwendigkeit, aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens als eines solchen. Nun ist es ein wesentliches Princip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihr Erkenntniß bis zum Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit zu treiben (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntniß der Vernunft). Es ist aber auch eine eben so wesentliche Einschränkung eben derselben Vernunft, daß sie weder die Nothwendigkeit dessen, was da ist, oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist oder geschieht oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingt-Nothwendige und sieht sich genöthigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich gnug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduction des obersten Princips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn daß sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelst irgend eines zum Grunde gelegten Interesse, thun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdann kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freiheit sein würde. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann.

Metaphysische Anfangsgründe

der

Naturwissenschaft

von

Immanuel Kant.

Vorrede.

Wenn das Wort Natur blos in formaler Bedeutung genommen wird, da es das erste, innere Princip alles dessen bedeutet, was zum Dasein eines Dinges gehört,*) so kann es so vielerlei Naturwissenschaften geben, als es specifisch verschiedene Dinge giebt, deren jedes sein eigenthümliches inneres Princip der zu seinem Dasein gehörigen Bestimmungen enthalten muß. Sonst wird aber auch Natur in materieller Bedeutung genommen, nicht als eine Beschaffenheit, sondern als der Inbegriff aller Dinge, so fern sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung sein können, worunter also das Ganze aller Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt mit Ausschließung aller nicht sinnlichen Objecte, verstanden wird. Die Natur, in dieser Bedeutung des Worts genommen, hat nun nach der Hauptverschiedenheit unserer Sinne zwei Haupttheile, deren der eine die Gegenstände äußerer, der andere den Gegenstand des inneren Sinnes enthält, mithin ist von ihr eine zwiefache Naturlehre, die **Körperlehre** und **Seelenlehre**, möglich, wovon die erste die ausgedehnte, die zweite die denkende Natur in Erwägung zieht.

Eine jede Lehre, wenn sie ein System, d. i. ein nach Principien geordnetes Ganze der Erkenntniß, sein soll, heißt Wissenschaft, und da jene Principien entweder Grundsätze der empirischen oder der rationalen Verknüpfung der Erkenntnisse in einem Ganzen sein können, so würde

*) Wesen ist das erste, innere Princip alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört. Daher kann man den geometrischen Figuren (da in ihrem Begriffe nichts, was ein Dasein ausdrückte, gedacht wird) nur ein Wesen, nicht aber eine Natur beilegen.

auch die Naturwissenschaft, sie mag nun Körperlehre oder Seelenlehre sein, in historische oder rationale Naturwissenschaft eingetheilt werden müssen, wenn nur nicht das Wort Natur (weil dieses eine Ableitung des mannigfaltigen zum Dasein der Dinge Gehörigen aus ihrem inneren Princip bezeichnet) eine Erkenntniß durch Vernunft von ihrem Zusammenhange nothwendig machte, wofern sie den Namen von Naturwissenschaft verdienen soll. Daher wird die Naturlehre besser in historische Naturlehre, welche nichts als systematisch geordnete Facta der Naturdinge enthält (und wiederum aus Naturbeschreibung, als einem Classensystem derselben nach Ähnlichkeiten, und Naturgeschichte, als einer systematischen Darstellung derselben in verschiedenen Zeiten und Örtern, bestehen würde), und Naturwissenschaft eingetheilt werden können. Die Naturwissenschaft würde nun wiederum entweder eigentlich, oder uneigentlich so genannte Naturwissenschaft sein, wovon die erstere ihren Gegenstand gänzlich nach Principien a priori, die zweite nach Erfahrungsgesetzen behandelt.

Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkenntniß, die blos empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen. Dasjenige Ganze der Erkenntniß, was systematisch ist, kann schon darum Wissenschaft heißen und, wenn die Verknüpfung der Erkenntniß in diesem System ein Zusammenhang von Gründen und Folgen ist, sogar rationale Wissenschaft. Wenn aber diese Gründe oder Principien in ihr, wie z. B. in der Chemie, doch zuletzt blos empirisch sind, und die Gesetze, aus denen die gegebene Facta durch die Vernunft erklärt werden, blos Erfahrungsgesetze sind, so führen sie kein Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit bei sich (sind nicht apodiktisch-gewiß), und alsdann verdient das Ganze in strengem Sinne nicht den Namen einer Wissenschaft, und Chemie sollte daher eher systematische Kunst als Wissenschaft heißen.

Eine rationale Naturlehre verdient also den Namen einer Naturwissenschaft nur alsdann, wenn die Naturgesetze, die in ihr zum Grunde liegen, a priori erkannt werden und nicht bloße Erfahrungsgesetze sind. Man nennt eine Naturerkenntniß von der ersteren Art rein; die von der zweiten Art aber wird angewandte Vernunfterkenntniß genannt. Da das Wort Natur schon den Begriff von Gesetzen bei sich führt, dieser aber den Begriff der Nothwendigkeit aller Bestimmungen eines Dinges, die zu seinem Dasein gehören, bei sich führt, so sieht man leicht, warum

Naturwissenschaft die Rechtmäßigkeit dieser Benennung nur von einem reinen Theil derselben, der nämlich die Principien a priori aller übrigen Naturerklärungen enthält, ableiten müsse und nur kraft dieses reinen Theils eigentliche Wissenschaft sei, imgleichen daß nach Forderungen der Vernunft jede Naturlehre zuletzt auf Naturwissenschaft hinausgehen und darin sich endigen müsse, weil jene Nothwendigkeit der Gesetze dem Begriffe der Natur unzertrennlich anhängt und daher durchaus eingesehen sein will; daher die vollständigste Erklärung gewisser Erscheinungen aus chemischen Principien noch immer eine Unzufriedenheit zurückläßt, weil man von diesen als zufälligen Gesetzen, die blos Erfahrung gelehrt hat, keine Gründe a priori anführen kann.

Alle *eigentliche* Naturwissenschaft bedarf also einen *reinen* Theil, auf dem sich die apodiktische Gewißheit, die die Vernunft in ihr sucht, gründen könne, und weil dieser seinen Principien nach in Vergleichung mit denen, die nur empirisch sind, ganz ungleichartig ist, so ist es zugleich von der größten Zuträglichkeit, ja der Natur der Sache nach von unerläßlicher Pflicht in Ansehung der Methode, jenen Theil abgesondert und von dem andern ganz unbemengt so viel möglich in seiner ganzen Vollständigkeit vorzutragen, damit man genau bestimmen könne, was die Vernunft für sich zu leisten vermag, und wo ihr Vermögen anhebt der Beihülfe der Erfahrungsprincipien nöthig zu haben. Reine Vernunfterkenntniß aus bloßen *Begriffen* heißt reine Philosophie oder Metaphysik; dagegen wird die, welche nur auf der *Construction* der Begriffe vermittelst Darstellung des Gegenstandes in einer Anschauung a priori ihr Erkenntniß gründet, Mathematik genannt.

Eigentlich so zu nennende Naturwissenschaft setzt zuerst Metaphysik der Natur voraus; denn Gesetze, d. i. Principien der Nothwendigkeit dessen, was zum *Dasein* eines Dinges gehört, beschäftigen sich mit einem Begriffe, der sich nicht construiren läßt, weil das Dasein in keiner Anschauung a priori dargestellt werden kann. Daher setzt eigentliche Naturwissenschaft Metaphysik der Natur voraus. Diese muß nun zwar jederzeit lauter Principien, die nicht empirisch sind, enthalten (denn darum führt sie eben den Namen einer Metaphysik), aber sie kann doch *entweder* sogar ohne Beziehung auf irgend ein bestimmtes Erfahrungsobject, mithin unbestimmt in Ansehung der Natur dieses oder jenes Dinges der Sinnenwelt von den Gesetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen, handeln, und alsdann ist es der *transscendentale* Theil der

Metaphysik der Natur: oder sie beschäftigt sich mit einer besonderen Natur dieser oder jener Art Dinge, von denen ein empirischer Begriff gegeben ist, doch so, daß außer dem, was in diesem Begriffe liegt, kein anderes empirisches Princip zur Erkenntniß derselben gebraucht wird (z. B. sie legt den empirischen Begriff einer Materie, oder eines denkenden Wesens zum Grunde und sucht den Umfang der Erkenntniß, deren die Vernunft über diese Gegenstände a priori fähig ist), und da muß eine solche Wissenschaft noch immer eine Metaphysik der Natur, nämlich der körperlichen oder denkenden Natur, heißen, aber es ist alsdann keine allgemeine, sondern besondere metaphysische Naturwissenschaft (Physik und Psychologie), in der jene transscendentale Principien auf die zwei Gattungen der Gegenstände unserer Sinne angewandt werden.

Ich behaupte aber, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist. Denn nach dem Vorhergehenden erfordert eigentliche Wissenschaft, vornehmlich der Natur, einen reinen Theil, der dem empirischen zum Grunde liegt, und der auf Erkenntniß der Naturdinge a priori beruht. Nun heißt etwas a priori erkennen, es aus seiner bloßen Möglichkeit erkennen. Die Möglichkeit bestimmter Naturdinge kann aber nicht aus ihren bloßen Begriffen erkannt werden; denn aus diesen kann zwar die Möglichkeit des Gedankens (daß er sich selbst nicht widerspreche), aber nicht des Objects als Naturdinges erkannt werden, welches außer dem Gedanken (als existirend) gegeben werden kann. Also wird, um die Möglichkeit bestimmter Naturdinge, mithin um diese a priori zu erkennen, noch erfordert, daß die dem Begriffe correspondirende Anschauung a priori gegeben werde, d. i. daß der Begriff construirt werde. Nun ist die Vernunfterkenntniß durch Construction der Begriffe mathematisch. Also mag zwar eine reine Philosophie der Natur überhaupt, d. i. diejenige, die nur das, was den Begriff einer Natur im Allgemeinen ausmacht, untersucht, auch ohne Mathematik möglich sein, aber eine reine Naturlehre über bestimmte Naturdinge (Körperlehre und Seelenlehre) ist nur vermittelst der Mathematik möglich, und da in jeder Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen wird, als sich darin Erkenntniß a priori befindet, so wird Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann.

So lange also noch für die chemischen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der sich construiren läßt, d. i.

kein Gesetz der Annäherung oder Entfernung der Theile angeben läßt, nach welchem etwa in Proportion ihrer Dichtigkeiten u. d. g. ihre Bewegungen sammt ihren Folgen sich im Raume a priori anschaulich machen und darstellen lassen (eine Forderung, die schwerlich jemals erfüllt werden wird), so kann Chemie nichts mehr als systematische Kunst oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden, weil die Principien derselben blos empirisch sind und keine Darstellung a priori in der Anschauung erlauben, folglich die Grundsätze chemischer Erscheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindesten begreiflich machen, weil sie der Anwendung der Mathematik unfähig sind.

Noch weiter aber, als selbst Chemie muß empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, erstlich weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar ist, man müßte denn allein das Gesetz der Stetigkeit in dem Abflusse der inneren Veränderungen desselben in Anschlag bringen wollen, welches aber eine Erweiterung der Erkenntniß sein würde, die sich zu der, welche die Mathematik der Körperlehre verschafft, ungefähr so verhalten würde, wie die Lehre von den Eigenschaften der geraden Linie zur ganzen Geometrie. Denn die reine innere Anschauung, in welcher die Seelen-Erscheinungen construirt werden sollen, ist die Zeit, die nur eine Dimension hat. Aber auch nicht einmal als systematische Zergliederungskunst oder Experimentallehre kann sie der Chemie jemals nahe kommen, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankentheilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unseren Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen läßt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alterirt und verstellt. Sie kann daher niemals etwas mehr als eine historische und, als solche, so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden; welches denn auch die Ursache ist, weswegen wir uns zum Titel dieses Werks, welches eigentlich die Grundsätze der Körperlehre enthält, dem gewöhnlichen Gebrauche gemäß des allgemeinen Namens der Naturwissenschaft bedient haben, weil ihr diese Benennung im eigentlichen Sinne allein zukommt und also hiedurch keine Zweideutigkeit veranlaßt wird.

Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre, die durch sie allein Naturwissenschaft werden kann, möglich werde, so müssen Principien der Construction der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, vorangeschickt werden; mithin wird eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden müssen, welches ein Geschäfte der reinen Philosophie ist, die zu dieser Absicht sich keiner besonderen Erfahrungen, sondern nur dessen, was sie im abgesonderten (obzwar an sich empirischen) Begriffe selbst antrifft, in Beziehung auf die reinen Anschauungen im Raume und der Zeit (nach Gesetzen, welche schon dem Begriffe der Natur überhaupt wesentlich anhängen) bedient, mithin eine wirkliche Metaphysik der körperlichen Natur ist.

Alle Naturphilosophen, welche in ihrem Geschäfte mathematisch verfahren wollten, haben sich daher jederzeit (obschon sich selbst unbewußt) metaphysischer Principien bedient und bedienen müssen, wenn sie sich gleich sonst wider allen Anspruch der Metaphysik auf ihre Wissenschaft feierlich verwahrten. Ohne Zweifel verstanden sie unter der letzteren den Wahn, sich Möglichkeiten nach Belieben auszudenken und mit Begriffen zu spielen, die sich in der Anschauung vielleicht gar nicht darstellen lassen und keine andere Beglaubigung ihrer objectiven Realität haben, als daß sie blos mit sich selbst nicht im Widerspruche stehen. Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen und keineswegeſ darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze a priori, welche das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen allererst in die gesetzmäßige Verbindung bringt, dadurch es empirisches **Erkenntniß**, d. i. Erfahrung, werden kann. So konnten also jene mathematische Physiker metaphysischer Principien gar nicht entbehren und unter diesen auch nicht solcher, welche den Begriff ihres eigentlichen Gegenstandes, nämlich der Materie, a priori zur Anwendung auf äußere Erfahrung tauglich machen, als des Begriffs der Bewegung, der Erfüllung des Raums, der Trägheit u. s. w. Darüber aber blos empirische Grundsätze gelten zu lassen, hielten sie mit Recht der apodiktischen Gewißheit, die sie ihren Naturgesetzen geben wollten, gar nicht gemäß, daher sie solche lieber postulirten, ohne nach ihren Quellen a priori zu forschen.

Es ist aber von der größten Wichtigkeit zum Vortheil der Wissenschaften ungleichartige Principien von einander zu scheiden, jede in ein

besonderes System zu bringen, damit sie eine Wissenschaft ihrer eigenen Art ausmachen, um dadurch die Ungewißheit zu verhüten, die aus der Vermengung entspringt, da man nicht wohl unterscheiden kann, welcher von beiden theils die Schranken, theils auch die Verirrungen, die sich im Gebrauche derselben zutragen möchten, beizumessen sein dürften. Um deswillen habe ich für nöthig gehalten, von dem reinen Theile der Naturwissenschaft (physica generalis), wo metaphysische und mathematische Constructionen durch einander zu laufen pflegen, die erstere und mit ihnen zugleich die Principien der Construction dieser Begriffe, also der Möglichkeit einer mathematischen Naturlehre selbst, in einem System darzustellen. Diese Absonderung hat außer dem schon erwähnten Nutzen, den sie schafft, noch einen besonderen Reiz, den die Einheit der Erkenntniß bei sich führt, wenn man verhütet, daß die Grenzen der Wissenschaften nicht in einander laufen, sondern ihre gehörig abgetheilte Felder einnehmen.

Es kann noch zu einem zweiten Anpreisungsgrunde dieses Verfahrens dienen: daß in Allem, was Metaphysik heißt, die absolute Vollständigkeit der Wissenschaften gehofft werden kann, dergleichen man sich in keiner anderen Art von Erkenntnissen versprechen darf, mithin eben so, wie in der Metaphysik der Natur überhaupt, also auch hier die Vollständigkeit der Metaphysik der körperlichen Natur zuversichtlich erwartet werden kann; wovon die Ursache ist, daß in der Metaphysik der Gegenstand nur, wie er blos nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens, in andern Wissenschaften aber, wie er nach datis der Anschauung (der reinen sowohl, als empirischen) vorgestellt werden muß, betrachtet wird, da denn jene, weil der Gegenstand in ihr jederzeit mit allen nothwendigen Gesetzen des Denkens verglichen werden muß, eine bestimmte Zahl von Erkenntnissen geben muß, die sich völlig erschöpfen läßt, diese aber, weil sie eine unendliche Mannigfaltigkeit von Anschauungen (reinen oder empirischen), mithin Objecten des Denkens darbieten, niemals zur absoluten Vollständigkeit gelangen, sondern ins Unendliche erweitert werden können; wie reine Mathematik und empirische Naturlehre. Auch glaube ich diese metaphysische Körperlehre so weit, als sie sich immer nur erstreckt, vollständig erschöpft, dadurch aber doch eben kein großes Werk zu Stande gebracht zu haben.

Das Schema aber zur Vollständigkeit eines metaphysischen Systems, es sei der Natur überhaupt, oder der körperlichen Natur insbesondere, ist

die Tafel der Kategorien.*) Denn mehr giebt es nicht reine Verstandesbegriffe, die die Natur der Dinge betreffen können. Unter die vier Classen

*) Nicht wider diese Tafel der reinen Verstandesbegriffe, sondern die daraus gezogenen Schlüsse auf die Grenzbestimmung des ganzen reinen Vernunftvermögens, mithin auch aller Metaphysik finde ich in der Allgem. Litt. Zeit. Nr. 295 in der Recension der Institutiones Logicae et Metaph. des Herrn Prof. Ulrich Zweifel, in welchen der tiefforschende Recensent mit seinem nicht minder prüfenden Verfasser übereinzukommen sich erklärt, und zwar Zweifel, die, weil sie gerade das Hauptfundament meines in der Kritik aufgestellten Systems treffen sollen, Ursache wären, daß dieses in Ansehung seines Hauptzieles noch lange nicht diejenige apodiktische 1
Überzeugung bei sich führe, welche zur Abnöthigung einer uneingeschränkten Annahme erforderlich ist; dieses Hauptfundament sei meine theils dort, theils in den Prolegomenen vorgetragene Deduction der reinen Verstandesbegriffe, die aber in dem Theile der Kritik, welcher gerade der hellste sein müßte, am meisten dunkel wäre, oder wohl gar sich im Cirkel herumdrehte 2c. Ich richte meine Beantwortung 1
dieser Einwürfe nur auf den Hauptpunkt derselben, daß nämlich ohne eine ganz klare und genugthuende Deduction der Kategorien das System der Kritik der reinen Vernunft in seinem Fundamente wanke. Dagegen behaupte ich, daß für denjenigen, der meine Sätze von der Sinnlichkeit aller unserer Anschauung und der Zulänglichkeit der Tafel der Kategorien, als von den logischen Functionen in 2
Urtheilen überhaupt entlehnter Bestimmungen unseres Bewußtseins, unterschreibt (wie dieses denn der Recensent thut), das System der Kritik apodiktische Gewißheit bei sich führen müsse, weil dieses auf dem Satze erbauet ist: daß der ganze speculative Gebrauch unserer Vernunft niemals weiter als auf Gegenstände möglicher Erfahrung reiche. Denn wenn bewiesen werden kann, daß 2
die Kategorien, deren sich die Vernunft in allem ihrem Erkenntniß bedienen muß, gar keinen anderen Gebrauch, als blos in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können (dadurch daß sie in dieser blos die Form des Denkens möglich machen), so ist die Beantwortung der Frage, wie sie solche möglich machen, zwar wichtig genug, um diese Deduction wo möglich zu vollenden, aber in Beziehung 3
auf den Hauptzweck des Systems, nämlich die Grenzbestimmung der reinen Vernunft, keinesweges nothwendig, sondern blos verdienstlich. Denn in dieser Absicht ist die Deduction schon alsdann weit genug geführt, wenn sie zeigt, daß gedachte Kategorien nichts anders als bloße Formen der Urtheile sind, so fern sie auf Anschauungen (die bei uns immer nur sinnlich sind) angewandt werden, da- 3
durch aber allererst Objecte bekommen und Erkenntnisse werden: weil dieses schon hinreicht, das ganze System der eigentlichen Kritik darauf mit völliger Sicherheit zu gründen. So steht Newtons System der allgemeinen Gravitäten fest, ob es gleich die Schwierigkeit bei sich führt, daß man nicht erklären kann, wie Anziehung in die Ferne möglich sei; aber Schwierigkeiten sind nicht Zweifel. Daß nun 4
jenes Hauptfundament auch ohne vollständige Deduction der Kategorien fest stehe, beweise ich aus dem Zugestandenen also:

derselben, die der Größe, der Qualität, der Relation und endlich der Modalität, müssen sich auch alle Bestimmungen des allgemeinen Be-

1. Zugestanden: daß die Tafel der Kategorien alle reine Verstandesbegriffe vollständig enthalte und eben so alle formale Verstandeshandlungen in Urtheilen, von welchen sie abgeleitet und auch in nichts unterschieden sind, als daß durch den Verstandesbegriff ein Object in Ansehung einer oder der andern Function der Urtheile als bestimmt gedacht wird (z. B. so wird in dem kategorischen Urtheile: der Stein ist hart, der Stein für Subject und hart als Prädicat gebraucht, so doch, daß es dem Verstande unbenommen bleibt, die logische Function dieser Begriffe umzutauschen und zu sagen: einiges Harte ist ein Stein; dagegen wenn ich es mir im Objecte als bestimmt vorstelle, daß der Stein in jeder möglichen Bestimmung eines Gegenstandes, nicht des bloßen Begriffs nur als Subject, die Härte aber nur als Prädicat gedacht werden müsse, dieselbe logische Functionen nun reine Verstandesbegriffe von Objecten, nämlich als Substanz und Accidens, werden);
2. zugestanden: daß der Verstand durch seine Natur synthetische Grundsätze a priori bei sich führe, durch die er alle Gegenstände, die ihm gegeben werden mögen, jenen Kategorien unterwirft, mithin es auch Anschauungen a priori geben müsse, welche die zur Anwendung jener reinen Verstandesbegriffe erforderliche Bedingungen enthalten, weil ohne Anschauung kein Object, in Ansehung dessen die logische Function als Kategorie bestimmt werden könnte, mithin auch keine Erkenntniß irgend eines Gegenstandes und also auch ohne reine Anschauung kein Grundsatz, der sie a priori in dieser Absicht bestimmte, stattfindet;
3. zugestanden: daß diese reine Anschauungen niemals etwas anders, als bloße Formen der Erscheinungen äußerer oder des innern Sinnes (Raum und Zeit), folglich nur allein der Gegenstände möglicher Erfahrungen sein können:

so folgt: daß aller Gebrauch der reinen Vernunft niemals worauf anders, als auf Gegenstände der Erfahrung gehen könne, und, weil in Grundsätzen a priori nichts Empirisches die Bedingung sein kann, sie nichts weiter als Principien der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sein können. Dieses allein ist das wahre und hinlängliche Fundament der Grenzbestimmung der reinen Vernunft, aber nicht die Auflösung der Aufgabe: wie nun Erfahrung vermittelst jener Kategorien und nur allein durch dieselbe möglich sei. Die letztere Aufgabe, obgleich auch ohne sie das Gebäude fest steht, hat indessen große Wichtigkeit und, wie ich es jetzt einsehe, eben so große Leichtigkeit, da sie beinahe durch einen einzigen Schluß aus der genau bestimmten Definition eines Urtheils überhaupt (einer Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden) verrichtet werden kann. Die

griffs einer Materie überhaupt, mithin auch alles, was a priori von ihr gedacht, was in der mathematischen Construction dargestellt, oder in der Erfahrung als bestimmter Gegenstand derselben gegeben werden mag, bringen lassen. Mehr ist hier nicht zu thun, zu entdecken oder hinzuzusetzen, sondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt sein möchte, es besser zu machen.

Der Begriff der Materie mußte daher durch alle vier genannte Functionen der Verstandesbegriffe (in vier Hauptstücken) durchgeführt werden, in deren jedem eine neue Bestimmung desselben hinzu kam. Die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne sein soll, 1
mußte Bewegung sein; denn dadurch allein können diese Sinne afficirt werden. Auf diese führt auch der Verstand alle übrige Prädicate der Ma-

---

Dunkelheit, die in diesem Theile der Deduction meinen vorigen Verhandlungen anhängt, und die ich nicht in Abrede ziehe, ist dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen, dem der kürzeste 1
Weg gemeiniglich nicht der erste ist, den er gewahr wird. Daher ich die nächste Gelegenheit ergreifen werde, diesen Mangel (welcher auch nur die Art der Darstellung, nicht den dort schon richtig angegebenen Erklärungsgrund betrifft) zu ergänzen, ohne daß der scharfsinnige Recensent in die ihm gewiß selbst unangenehm fallende Nothwendigkeit versetzt werden darf, 2
wegen der befremdlichen Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen, ob diese gleich von jenen ganz verschiedene Quellen haben, zu einer prästabilirten Harmonie seine Zuflucht zu nehmen; einem Rettungsmittel, welches weit schlimmer wäre als das Übel, dawider es helfen soll, und das dagegen doch wirklich nichts helfen kann. Denn auf diese : kommt doch jene objective Nothwendigkeit nicht heraus, welche die reinen Verstandesbegriffe (und die Grundsätze ihrer Anwendung auf Erscheinungen) charakterisirt, z. B. in dem Begriffe der Ursache in Verknüpfung mit der Wirkung, sondern alles bleibt blos subjectiv-nothwendige, objectiv aber blos zufällige Zusammenstellung, gerade wie : es Hume will, wenn er sie bloße Täuschung aus Gewohnheit nennt. Auch kann kein System in der Welt diese Nothwendigkeit wo anders herleiten, als aus den a priori zum Grunde liegenden Principien der Möglichkeit des Denkens selbst, wodurch allein die Erkenntniß der Objecte, deren Erscheinung uns gegeben ist, d. i. Erfahrung, möglich wird; und gesetzt, die Art, wie Erfahrung dadurch allererst möglich werde, könnte niemals hinreichend erklärt werden, so bleibt es doch unwidersprechlich gewiß, daß sie blos durch jene Begriffe möglich, und jene Begriffe umgekehrt auch in keiner anderen Beziehung, als auf Gegenstände der Erfahrung einer Bedeutung und irgend eines Gebrauchs fähig sind.

terie, die zu ihrer Natur gehören, zurück, und so ist die Naturwissenschaft durchgängig eine entweder reine oder angewandte Bewegungslehre. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft sind also unter vier Hauptstücke zu bringen, deren erstes die Bewegung als ein reines Quantum nach seiner Zusammensetzung ohne alle Qualität des Beweglichen betrachtet und **Phoronomie** genannt werden kann, das zweite sie als zur Qualität der Materie gehörig unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung zieht und daher **Dynamik** heißt, das dritte die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation betrachtet und unter dem Namen **Mechanik** vorkommt, das vierte aber ihre Bewegung oder Ruhe blos in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität, mithin als Erscheinung äußerer Sinne bestimmt und **Phänomenologie** genannt wird.

Aber außer jener inneren Nothwendigkeit, die metaphysischen Anfangsgründe der Körperlehre nicht allein von der Physik, welche empirische Principien braucht, sondern selbst von den rationalen Prämissen derselben, die den Gebrauch der Mathematik in ihr betreffen, abzusondern, ist noch ein äußerer zwar nur zufälliger, aber gleich wohl wichtiger Grund da, ihre ausführliche Bearbeitung von dem allgemeinen System der Metaphysik abzutrennen und sie als ein besonderes Ganze systematisch darzustellen. Denn wenn es erlaubt ist, die Grenzen einer Wissenschaft nicht blos nach der Beschaffenheit des Objects und der specifischen Erkenntnißart desselben, sondern auch nach dem Zwecke, den man mit der Wissenschaft selbst zum anderweitigen Gebrauche vor Augen hat, zu zeichnen, und man findet, daß Metaphysik so viel Köpfe bisher nicht darum beschäftigt hat und sie ferner beschäftigen wird, um Naturkenntnisse dadurch zu erweitern (welches viel leichter und sicherer durch Beobachtung, Experiment und Anwendung der Mathematik auf äußere Erscheinungen geschieht), sondern um zur Erkenntniß dessen, was gänzlich über alle Grenzen der Erfahrung hinausliegt, von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, zu gelangen: so gewinnt man in Beförderung dieser Absicht, wenn man sie von einem zwar aus ihrer Wurzel sprossenden, aber doch ihrem regelmäßigen Wuchse nur hinderlichen Sprößlinge befreiet, diesen besonders pflanzt, ohne dennoch dessen Abstammung aus jener zu verkennen und sein völliges Gewächs aus dem System der allgemeinen Metaphysik wegzulassen. Dieses thut der Vollständigkeit der letzteren keinen Abbruch und erleichtert doch den gleichförmigen Gang dieser Wissenschaft zu ihrem Zwecke, wenn man in allen Fällen,

wo man der allgemeinen Körperlehre bedarf, sich nur auf das abgesonderte System derselben berufen darf, ohne jenes größere mit diesem anzuschwellen. Es ist auch in der That sehr merkwürdig (kann aber hier nicht ausführlich vor Augen gelegt werden), daß die allgemeine Metaphysik in allen Fällen, wo sie Beispiele (Anschauungen) bedarf, um ihren reinen Verstandesbegriffen Bedeutung zu verschaffen, diese jederzeit aus der allgemeinen Körperlehre, mithin von der Form und den Principien der äußeren Anschauung hernehmen müsse und, wenn diese nicht vollendet darliegen, unter lauter sinnleeren Begriffen unstät und schwankend herumtappe. Daher die bekannten Streitigkeiten, wenigstens die Dunkelheit in den Fragen über die Möglichkeit eines Widerstreits der Realitäten, die der intensiven Größe u. a. m., bei welchen der Verstand nur durch Beispiele aus der körperlichen Natur belehrt wird, welches die Bedingungen sind, unter denen jene Begriffe allein objective Realität, d. i. Bedeutung und Wahrheit, haben können. Und so thut eine abgesonderte Metaphysik der körperlichen Natur der allgemeinen vortreffliche und unentbehrliche Dienste, indem sie Beispiele (Fälle in Concreto) herbeischafft, die Begriffe und Lehrsätze der letzteren (eigentlich der Transscendentalphilosophie) zu realisiren, d. i. einer bloßen Gedankenform Sinn und Bedeutung unterzulegen.

Ich habe in dieser Abhandlung die mathematische Methode, wenn gleich nicht mit aller Strenge befolgt (wozu mehr Zeit erforderlich gewesen wäre, als ich darauf zu verwenden hätte), dennoch nachgeahmt, nicht um ihr durch ein Gepränge von Gründlichkeit besseren Eingang zu verschaffen, sondern weil ich glaube, daß ein solches System deren wohl fähig sei und diese Vollkommenheit auch mit der Zeit von geschickterer Hand wohl erlangen könne, wenn, durch diesen Entwurf veranlaßt, mathematische Naturforscher es nicht unwichtig finden sollten, den metaphysischen Theil, dessen sie ohnedem nicht entübrigt sein können, in ihrer allgemeinen Physik als einen besonderen Grundtheil zu behandeln und mit der mathematischen Bewegungslehre in Vereinigung zu bringen.

Newton sagt in der Vorrede zu seinen mathem. Grundlehren der Nat.-Wiss. (nachdem er angemerkt hatte, daß die Geometrie von den mechanischen Handgriffen, die sie postulirt, nur zweier bedürfe, nämlich eine gerade Linie und einen Cirkel zu beschreiben): Die Geometrie ist stolz darauf, daß sie mit so wenigem, was sie anderwärts her-

nimmt, so viel zu leisten vermag.*) Von der Metaphysik könnte man dagegen sagen: sie steht bestürzt, daß sie mit so vielem, als ihr die reine Mathematik darbietet, doch nur so wenig ausrichten kann. Indessen ist doch dieses Wenige etwas, das selbst die Mathematik in ihrer Anwendung auf Naturwissenschaft unumgänglich braucht, die sich also, da sie hier von der Metaphysik nothwendig borgen muß, auch nicht schämen darf, sich mit ihr in Gemeinschaft sehen zu lassen.

*) Gloriatur Geometria, quod tam paucis principiis aliunde petitis tam multa praestet. *Newton Princ. Phil. Nat. Math. Praefat.*

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe der Phoronomie.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche im Raume. Der Raum, der selbst beweglich ist, heißt der materielle, oder auch der relative Raum; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist), heißt der reine, oder auch absolute Raum.

Anmerkung 1.

Da in der Phoronomie von nichts als Bewegung geredet werden soll, so wird dem Subject derselben, nämlich der Materie, hier keine andere Eigenschaft beigelegt, als die Beweglichkeit. Sie selbst kann also so lange auch für einen Punkt gelten, und man abstrahirt in der Phoronomie von aller innern Beschaffenheit, mithin auch der Größe des Beweglichen, und hat es nur mit der Bewegung und dem, was in dieser als Größe betrachtet werden kann (Geschwindigkeit und Richtung), zu thun. — Wenn gleichwohl der Ausdruck eines Körpers hier bisweilen gebraucht werden sollte, so geschieht es nur, um die Anwendung der Principien der Phoronomie auf die noch folgende bestimmtere Begriffe der Materie gewissermaßen zu anticipiren, damit der Vortrag weniger abstract und faßlicher sei.

Anmerkung 2.

Wenn ich den Begriff der Materie nicht durch ein Prädicat, was ihr selbst als Object zukommt, sondern nur durch das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen, in welchem mir die Vorstellung allererst gegeben werden kann, erklären soll, so ist Materie ein jeder *Gegenstand äußerer Sinne*, und dieses wäre die blos metaphysische Erklärung derselben. Der Raum aber wäre blos die Form aller äußeren sinnlichen Anschauung (ob eben dieselbe auch dem äußeren Object, das wir Materie nennen, *an sich selbst* zukomme, oder nur in der Beschaffenheit unseres Sinnes bleibe, davon ist hier gar nicht die Frage). Die *Materie* wäre im Gegensatz der *Form* das, was in der äußeren Anschauung ein Gegenstand der Empfindung ist, folglich das Eigentlich-Empirische der sinnlichen und äußeren Anschauung, weil es gar nicht a priori gegeben werden kann. In aller Erfahrung muß etwas empfunden werden, und das ist das Reale der sinnlichen Anschauung, folglich muß auch der Raum, in welchem wir über die Bewegungen Erfahrung anstellen sollen, empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet sein, und dieser, als der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung und selbst ein Object derselben, heißt der *empirische Raum*. Dieser aber, als materiell, ist selbst beweglich. Ein beweglicher Raum aber, wenn seine Bewegung soll wahrgenommen werden können, setzt wiederum einen anderen, erweiterten materiellen Raum voraus, in welchem er beweglich ist, dieser eben sowohl einen andern und so forthin ins Unendliche.

Also ist alle Bewegung, die ein Gegenstand der Erfahrung ist, blos relativ; der Raum, in dem sie wahrgenommen wird, ist ein relativer Raum, der selbst wiederum und vielleicht in entgegengesetzter Richtung in einem erweiterten Raume bewegt, mithin auch die in Beziehung auf den erstern bewegte Materie in Verhältniß auf den zweiten Raum ruhig genannt werden kann, und diese Abänderungen des Begriffs der Bewegungen gehen mit der Veränderung des relativen Raums so ins Unendliche fort. Einen absoluten Raum, d. i. einen solchen, der, weil er nicht materiell ist, auch kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, als *für sich gegeben* annehmen, heißt etwas, das weder an sich, noch in seinen Folgen (der Bewegung im absoluten Raum) wahrgenommen werden kann, um der Möglichkeit der Erfahrung willen annehmen, die doch jederzeit ohne ihn angestellt werden muß. Der absolute Raum ist also *an sich* nichts und gar kein Object, sondern bedeutet nur einen jeden andern relativen Raum, den ich mir außer dem gegebenen jederzeit denken kann, und den ich nur über jeden gegebenen ins Unendliche hinausrücke, als einen solchen, der diesen einschließt und in welchem ich den ersteren als bewegt annehmen kann. Weil ich den erweiterten, obgleich immer noch materiellen, Raum nur in Gedanken habe und mir von der Materie, die ihn bezeichnet, nichts bekannt ist, so abstrahire ich von dieser, und er wird daher wie ein reiner, nicht empi-

rischer und absoluter Raum vorgestellt, mit dem ich jeden empirischen vergleichen und diesen in ihm als beweglich vorstellen kann, der also jederzeit als unbeweglich gilt. Ihn zum wirklichen Dinge zu machen, heißt die logische Allgemeinheit irgend eines Raums, mit dem ich jeden empirischen als darin eingeschlossen vergleichen kann, in eine physische Allgemeinheit des wirklichen Umfanges verwechseln und die Vernunft in ihrer Idee mißverstehen.

Schließlich merke ich noch an: daß, da die Beweglichkeit eines Gegenstandes im Raum a priori und ohne Belehrung durch Erfahrung nicht erkannt werden kann, sie von mir eben darum in der Kritik der r. V. auch nicht unter die reine Verstandesbegriffe gezählt werden konnte, und daß dieser Begriff als empirisch nur in einer Naturwissenschaft als angewandter Metaphysik, welche sich mit einem durch Erfahrung gegebenen Begriffe, obwohl nach Principien a priori, beschäftigt, Platz finden könne.

Erklärung 2.

Bewegung eines Dinges ist die Veränderung der äußeren Verhältnisse desselben zu einem gegebenen Raum.

Anmerkung 1.

Vorher habe ich dem Begriffe der Materie schon den Begriff der Bewegung zum Grunde gelegt. Denn da ich denselben selbst unabhängig vom Begriffe der Ausdehnung bestimmen wollte und die Materie also auch in einem Punkte betrachten konnte, so durfte ich einräumen, daß man sich daselbst der gemeinen Erklärung der Bewegung als Veränderung des Orts bediente. Jetzt, da der Begriff einer Materie allgemein, mithin auch auf bewegte Körper passend erklärt werden soll, so reicht jene Definition nicht zu. Denn der Ort eines jeden Körpers ist ein Punkt. Wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Örter wissen, und zu diesem Ende mißt man nicht von einem beliebigen Punkte der Oberfläche oder des Inwendigen der Erde zu jedem beliebigen Punkte des Mondes, sondern nimmt die kürzeste Linie vom Mittelpunkte der einen zum Mittelpunkte des andern, mithin ist von jedem dieser Körper nur ein Punkt, der seinen Ort ausmacht. Nun kann sich ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, indem sie sich um ihre Axe dreht. Aber ihr Verhältniß zum äußeren Raume verändert sich hiebei doch; denn sie kehrt z. B. in 24 Stunden dem Monde ihre verschiedene Seiten zu, woraus denn auch allerlei wandelbare Wirkungen auf der Erde erfolgen. Nur von einem beweglichen, d. i. physischen, Punkte kann man sagen: Bewegung sei jederzeit Veränderung des Orts. Man könnte wider diese Erklärung erinnern: daß die in-

nere Bewegung z. B. einer Gährung nicht in ihr mit eingeschlossen sei; aber das Ding, was man bewegt nennt, muß so fern als Einheit betrachtet werden. Die Materie, als z. B. ein Faß Bier, ist bewegt, bedeutet also etwas anderes als: das Bier im Fasse ist in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges ist mit der Bewegung in diesem Dinge nicht einerlei, von der ersteren aber ist hier nur die Rede. Dieses Begriffs Anwendung aber auf den zweiten Fall ist nachher leicht.

Anmerkung 2.

Die Bewegungen können drehend (ohne Veränderung des Orts) oder fortschreitend, diese aber entweder den Raum erweiternd, oder auf einen gegebenen Raum eingeschränkte Bewegungen sein. Von der ersteren Art sind die geradlinichte oder auch krummlinichte in sich nicht zurückkehrende Bewegungen. Die von der zweiten sind die in sich zurückkehrende. Die letztern sind wiederum entweder circulirende oder oscillirende, d. i. Kreis- oder schwankende Bewegungen. Die erstern legen eben denselben Raum immer in derselben Richtung, die zweiten immer wechselsweise in entgegengesetzter Richtung zurück, wie schwankende Penduln. Zu beiden gehört noch Bebung (motus tremulus), welche nicht eine fortschreitende Bewegung eines Körpers, dennoch aber eine reciprocirende Bewegung einer Materie ist, die dabei ihre Stelle im Ganzen nicht verändert, wie die Zitterungen einer geschlagenen Glocke oder die Bebungen einer durch den Schall in Bewegung gesetzten Luft. Ich thue dieser verschiedenen Arten der Bewegung blos darum in einer Phoronomie Erwähnung, weil man bei allen, die nicht fortschreitend sind, sich des Worts Geschwindigkeit gemeiniglich in anderer Bedeutung bedient als bei den fortschreitenden, wie die folgende Anmerkung zeigt.

Anmerkung 3.

In jeder Bewegung sind Richtung und Geschwindigkeit die beiden Momente der Erwägung derselben, wenn man von allen anderen Eigenschaften des Beweglichen abstrahirt. Ich setze hier die gewöhnliche Definition beider voraus; allein die der Richtung bedarf noch verschiedener Einschränkungen. Ein im Kreise bewegter Körper verändert seine Richtung continuirlich, so daß er bis zu seiner Rückkehr zum Punkte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeschlagen ist, und doch sagt man: er bewege sich immer in derselben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen.

Allein was ist hier die Seite, nach der die Bewegung gerichtet ist? eine Frage, die mit der eine Verwandtschaft hat: worauf beruht der innere Unterschied der Schnecken, die sonst ähnlich und sogar gleich, aber davon eine Species rechts, die andere links gewunden ist; oder des Windens der Schwertbohnen und des

Hopfens, deren die erstere wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, *wider die Sonne*, der andere mit der *Sonne* um ihre Stange läuft? ein Begriff, der sich zwar construiren, aber als Begriff für sich durch allgemeine Merkmale und in der discursiven Erkenntnißart gar nicht deutlich machen läßt, und der in den Dingen selbst (z. B. an den seltenen Menschen, bei denen die Leicheneröffnung alle Theile nach der physiologischen Regel mit andern Menschen einstimmig, nur alle Eingeweide links oder rechts wider die gewöhnliche Ordnung versetzt fand) keinen erdenklichen Unterschied in den innern Folgen geben kann und demnach ein wahrhafter mathematischer und zwar innerer Unterschied ist, womit der von dem Unterschiede zweier sonst in allen Stücken gleichen, der Richtung nach aber verschiedenen Kreisbewegungen, obgleich nicht völlig einerlei, dennoch aber zusammenhängend ist. Ich habe anderwärts gezeigt, daß, da sich dieser Unterschied zwar in der Anschauung geben, aber gar nicht auf deutliche Begriffe bringen, mithin nicht verständlich erklären (dari, non intelligi) läßt, er einen guten bestätigenden Beweisgrund zu dem Satze abgebe: daß der Raum überhaupt nicht zu den Eigenschaften oder Verhältnissen *der Dinge an sich selbst*, die sich nothwendig auf objective Begriffe müßten bringen lassen, sondern blos zu der subjectiven Form unserer sinnlichen Anschauung von Dingen oder Verhältnissen, die uns nach dem, was sie an sich sein mögen, völlig unbekannt bleiben, gehöre. Doch dies ist eine Abschweifung von unserem jetzigen Geschäfte, in welchem wir den Raum ganz nothwendig als *Eigenschaft* der Dinge, die wir in Betrachtung ziehen, nämlich *körperlicher Wesen*, behandeln müssen, weil diese selbst nur Erscheinungen äußerer Sinne sind und nur als solche hier erklärt zu werden bedürfen. Was den Begriff der Geschwindigkeit betrifft, so bekommt dieser Ausdruck im Gebrauche auch bisweilen eine abweichende Bedeutung. Wir sagen: die Erde dreht sich geschwinder um ihre Achse als die Sonne, weil sie es in kürzerer Zeit thut; obgleich die Bewegung der letzteren viel geschwinder ist. Der Blutumlauf eines kleinen Vogels ist viel geschwinder als der eines Menschen, obgleich seine strömende Bewegung im ersteren ohne Zweifel weniger Geschwindigkeit hat, und so auch bei den Bebungen elastischer Materien. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es sei der circulirenden oder oscillirenden Bewegung, macht den Grund dieses Gebrauchs aus, an welchem, wenn sonst nur die Mißdeutung vermieden wird, man auch nicht unrecht thut. Denn diese bloße Vergrößerung der Eile in der Wiederkehr ohne Vergrößerung der räumlichen Geschwindigkeit hat ihre eigene und sehr erhebliche Wirkungen in der Natur, worauf in dem Cirkellauf der Säfte der Thiere vielleicht noch nicht gnug Rücksicht genommen worden. In der Phoronomie brauchen wir das Wort Geschwindigkeit blos in räumlicher Bedeutung $C = \frac{S}{T}$.

Erklärung 3.

Ruhe ist die beharrliche Gegenwart (praesentia perdurabilis) an demselben Orte; **beharrlich** aber ist das, was eine Zeit hindurch existirt, d. i. dauret.

Anmerkung.

Ein Körper, der in Bewegung ist, ist in jedem Punkte der Linie, die er durchläuft, einen Augenblick. Es frägt sich nun, ob er darin ruhe, oder sich bewege. Ohne Zweifel wird man das letztere sagen; denn er ist in diesem Punkte nur so fern, als er sich bewegt, gegenwärtig. Man nehme aber die Bewegung desselben so an:

A B a
O——O··O,

daß der Körper mit gleichförmiger Geschwindigkeit die Linie AB vorwärts und rückwärts von B nach A zurücklege, so daß, weil der Augenblick, da er in B ist, beiden Bewegungen gemein ist, die Bewegungen von A nach B in $\frac{1}{2}$ Sec., die von B nach A aber auch in $\frac{1}{2}$ Sec., beide zusammen aber in einer ganzen Secunde zurückgelegt worden, so daß auch nicht der kleinste Theil der Zeit auf die Gegenwart des Körpers in B aufgewandt worden: so wird ohne den mindesten Zuwachs dieser Bewegungen die letztere, die in der Richtung BA geschah, in die nach der Richtung Ba, welches mit AB in einer geraden Linie liegt, verwandelt werden können, wo denn der Körper, indem er in B ist, darin nicht als ruhig, sondern als bewegt angesehen werden muß. Er mußte daher auch in der ersteren, in sich selbst wiederkehrenden Bewegung in dem Punkte B als bewegt angesehen werden, welches aber unmöglich ist: weil nach dem, was angenommen worden, es nur ein Augenblick ist, der zur Bewegung AB und zugleich zur gleichen Bewegung BA gehört, die der vorigen entgegengesetzt und mit ihr in einem und demselben Augenblicke verbunden, völligen Mangel der Bewegung, folglich, wenn dieser den Begriff der Ruhe ausmachte, auch in der gleichförmigen Bewegung Aa Ruhe des Körpers in jedem Punkte, z. B. in B, beweisen müßte, welches der obigen Behauptung widerspricht. Man stelle sich dagegen die Linie AB als über den Punkt A aufgerichtet vor, so daß ein Körper von A nach B steige und, nachdem er durch die Schwere im Punkte B seine Bewegung verloren hat, von B nach A eben so wiederum zurückfalle; so frage ich, ob der Körper in B als bewegt, oder als ruhig angesehen werden könne. Ohne Zweifel wird man sagen, als ruhig: weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, nachdem er diesen Punkt erreicht hat, und hernach eine gleichmäßige Bewegung zurück allererst folgen soll, folglich noch nicht da ist; der Mangel aber der Bewegung, wird man hinzusetzen, ist Ruhe. Aber in dem ersteren Falle einer angenommenen gleichförmigen Bewegung konnte die Bewegung BA auch nicht anders eintreten, als dadurch daß vorher die Bewegung AB

aufgehört hatte und die von B nach A noch nicht war, folglich daß in B ein Mangel aller Bewegung und nach der gewöhnlichen Erklärung Ruhe müßte angenommen werden, aber man durfte sie doch nicht annehmen, weil bei einer gegebenen Geschwindigkeit kein Körper in einem Punkte seiner gleichförmigen Bewegung als ruhend gedacht werden muß. Worauf beruht denn im zweiten Falle die Anmaßung des Begriffs der Ruhe, da doch dieses Steigen und Fallen gleichfalls nur durch einen Augenblick von einander getrennt wird? Der Grund davon liegt darin, daß die letztere Bewegung nicht als gleichförmig mit gegebener Geschwindigkeit gedacht wird, sondern zuerst als gleichförmig verzögert und hernach als gleichförmig beschleunigt, so doch, daß die Geschwindigkeit im Punkte B nicht gänzlich, sondern nur bis zu einem Grad verzögert werde, der kleiner ist als jede nur anzugebende Geschwindigkeit, mit welcher, wenn, anstatt zurück zu fallen, die Linie seines Falles BA in die Richtung Ba gestellt, mithin der Körper immer noch als steigend betrachtet würde, er als mit einem bloßen Moment der Geschwindigkeit (der Widerstand der Schwere wird alsdann bei Seite gesetzt) in jeder noch so großen anzugebenden Zeit gleichförmig doch nur einen Raum, der kleiner ist als jeder anzugebende Raum, zurücklegen, mithin seinen Ort (für irgend eine mögliche Erfahrung) in alle Ewigkeit gar nicht verändern würde. Folglich wird er in den Zustand einer *daurenden* Gegenwart an demselben Orte, d. i. der Ruhe, versetzt, ob sie gleich wegen der continuirlichen Einwirkung der Schwere, d. i. der Veränderung dieses Zustandes, sofort aufgehoben wird. In einem *beharrlichen Zustande* sein und *darin beharren* (wenn nichts anderes ihn verrückt) sind zwei verschiedene Begriffe, deren einer dem anderen keinen Abbruch thut. Also kann die Ruhe nicht durch den Mangel der Bewegung, der sich als = 0 gar nicht construiren läßt, sondern muß durch die beharrliche Gegenwart an demselben Orte erklärt werden, da denn dieser Begriff auch durch die Vorstellung einer Bewegung mit unendlich kleiner Geschwindigkeit eine endliche Zeit hindurch construirt, mithin zu nachheriger Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft genutzt werden kann.

Erklärung 4.

Den Begriff einer *zusammengesetzten Bewegung* **construiren** heißt eine Bewegung, so fern sie aus zwei oder mehreren gegebenen in einem Beweglichen vereinigt entspringt, a priori in der Anschauung darstellen.

Anmerkung.

Zur Construction der Begriffe wird erfordert: daß die Bedingung ihrer Darstellung nicht von der Erfahrung entlehnt sei, also auch nicht gewisse Kräfte voraus-

setze, deren Existenz nur von der Erfahrung abgeleitet werden kann, oder überhaupt, daß die Bedingung der Construction nicht selbst ein Begriff sein müsse, der gar nicht a priori in der Anschauung gegeben werden kann, wie z. B. der von Ursache und Wirkung, Handlung und Widerstand ꝛc. Hier ist nun vorzüglich zu bemerken: daß Phoronomie durchaus zuerst Construction der Bewegungen überhaupt als Größen und, da sie die Materie blos als etwas Bewegliches, mithin an welchem gar auf keine Größe derselben Rücksicht genommen wird, zum Gegenstande hat, diese Bewegungen allein als Größen sowohl ihrer Geschwindigkeit als Richtung nach und zwar ihrer Zusammensetzung nach a priori zu bestimmen habe. Denn so viel muß gänzlich a priori und zwar anschauend zum Behuf der angewandten Mathematik ausgemacht werden. Denn die Regeln der Verknüpfung der Bewegungen durch physische Ursachen, d. i. Kräfte, lassen sich, ehe die Grundsätze ihrer Zusammensetzung überhaupt vorher rein mathematisch zum Grunde gelegt worden, niemals gründlich vortragen.

Grundsatz.

Eine jede Bewegung als Gegenstand einer möglichen Erfahrung kann nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit angesehen werden.

Anmerkung.

Von der Bewegung eines Körpers eine Erfahrung zu machen, dazu wird erfordert: daß nicht allein der Körper, sondern auch der Raum, darin er sich bewegt, Gegenstände der äußern Erfahrung, mithin materiell seien. Eine absolute Bewegung also, d. i. in Beziehung auf einen nicht materiellen Raum, ist gar keiner Erfahrung fähig und für uns also nichts (wenn man gleich einräumen wollte, der absolute Raum sei an sich etwas). Aber auch in aller relativen Bewegung kann der Raum selbst, weil er als materiell angenommen wird, wiederum als ruhig oder bewegt vorgestellt werden. Das erstere geschieht, wenn mir über den Raum, in Beziehung auf welchen ich einen Körper als bewegt ansehe, kein mehr erweiterter und ihn einschließender gegeben ist (wie wenn ich in der Kajüte eines Schiffs eine Kugel auf dem Tische bewegt sehe); das zweite, wenn mir über diesen Raum hinaus noch ein anderer Raum, der ihn einschließt, (wie im genannten Falle das Ufer des Flusses) gegeben ist, da ich denn in Ansehung des letzteren den nächsten Raum (die Kajüte) als bewegt und den Körper selbst allen-

falls als ruhig ansehen kann. Da es nun schlechterdings unmöglich ist, von einem empirisch gegebenen Raume, wie erweitert er auch sei, auszumachen, ob er nicht in Ansehung eines in einem noch größeren Umfange ihn einschließenden Raumes selbst wiederum bewegt sei, oder nicht, so muß es aller Erfahrung und jeder Folge aus den Erfahrung völlig einerlei sein, ob ich einen Körper als bewegt, oder ihn als ruhig, den Raum aber in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit bewegt ansehen will. Noch mehr; da der absolute Raum für alle mögliche Erfahrung nichts ist, so sind auch die Begriffe einerlei, ob ich sage: ein Körper bewegt sich in Ansehung dieses gegebenen Raumes in dieser Richtung mit dieser Geschwindigkeit, oder ob ich ihn mir als ruhig denken und dem Raum alles dieses, aber in entgegengesetzter Richtung beilegen will. Denn ein jeder Begriff ist mit demjenigen, von dessen Unterschiede vom ersteren gar kein Beispiel möglich ist, völlig einerlei und nur in Beziehung auf die Verknüpfung, die wir ihm im Verstande geben wollen, verschieden.

Auch sind wir gar nicht im Stande, in irgend einer Erfahrung einen festen Punkt anzugeben, in Beziehung auf welchen, was Bewegung und Ruhe absolut heißen sollte, bestimmt würde; denn alles, was uns auf die Art gegeben wird, ist materiell, also auch beweglich und (da wir im Raume keine äußerste Grenze möglicher Erfahrung kennen) vielleicht auch wirklich bewegt, ohne daß wir diese Bewegung woran wahrnehmen können. — Von dieser Bewegung eines Körpers im empirischen Raume kann ich nun einen Theil der gegebenen Geschwindigkeit dem Körper, den andern dem Raume, aber in entgegengesetzter Richtung geben, und die ganze mögliche Erfahrung in Ansehung der Folgen dieser zwei verbundenen Bewegungen ist völlig einerlei mit derjenigen, da ich den Körper mit der ganzen Geschwindigkeit allein bewegt, oder ihn als ruhig und den Raum mit derselben Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung bewegt denke. Ich nehme hier aber alle Bewegungen als geradlinicht an. Denn was die krummlinichte betrifft, da es nicht in allen Stücken einerlei ist, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt und den umgebenden Raum (den bestirnten Himmel) als ruhig, oder diesen als bewegt und jenen als ruhig anzusehen befugt bin, davon wird in der Folge besonders gehandelt werden. In der Phoronomie also, wo ich die Bewegung eines Körpers nur mit dem Raume (auf dessen Ruhe oder Bewegung jener gar keinen Einfluß hat) in Verhältniß betrachte, ist es an sich ganz unbestimmt und beliebig, ob und wie viel ich Geschwindigkeit dem einen oder dem andern von der gegebenen Bewegung beilegen will; künftig in der Mechanik, da ein bewegter Körper in wirksamer Beziehung auf andere Körper im Raume seiner Bewegung betrachtet werden soll, wird dieses nicht mehr so völlig einerlei sein, wie es an seinem Orte gezeigt werden soll.

Erklärung 5.

Die Zusammensetzung der Bewegung ist die Vorstellung der Bewegung eines Punkts als einerlei mit zwei oder mehreren Bewegungen desselben zusammen verbunden.

Anmerkung.

In der Phoronomie, da ich die Materie durch keine andere Eigenschaft als ihre Beweglichkeit kenne, mithin sie selbst nur als einen Punkt betrachten darf, kann die Bewegung nur als Beschreibung eines Raumes betrachtet werden, doch so, daß ich nicht blos wie in der Geometrie auf den Raum, der beschrieben wird, sondern auch auf die Zeit darin, mithin auf die Geschwindigkeit, womit ein Punkt den Raum beschreibt, Acht habe. Phoronomie ist also die reine Größenlehre (Mathesis) der Bewegungen. Der bestimmte Begriff von einer Größe ist der Begriff der Erzeugung der Vorstellung eines Gegenstandes durch die Zusammensetzung des Gleichartigen. Da nun der Bewegung nichts gleichartig ist, als wiederum Bewegung, so ist die Phoronomie eine Lehre der Zusammensetzung der Bewegungen eben desselben Punkts nach ihrer Richtung und Geschwindigkeit, d. i. die Vorstellung einer einzigen Bewegung als einer solchen, die zwei und so mehrere Bewegungen zugleich in sich enthält, oder zweier Bewegungen eben desselben Punkts zugleich, so fern sie zusammen eine ausmachen, d. i. mit dieser einerlei sind, und nicht etwa so fern sie die letztere, als Ursachen ihre Wirkung, hervorbringen. Um die Bewegung zu finden, die aus der Zusammensetzung von mehreren, so viel man will, entspringt, darf man nur wie bei aller Größenerzeugung zuerst diejenige suchen, die unter gegebenen Bedingungen aus zweien zusammengesetzt ist; darauf diese mit einer dritten verbinden u. s. w. Folglich läßt die Lehre der Zusammensetzung aller Bewegungen sich auf die von zweien zurückführen. Zwei Bewegungen aber eines und desselben Punkts, die zugleich an demselben angetroffen werden, können auf zwiefache Weise unterschieden sein und als solche auf dreifache Art an ihm verbunden werden. Erstlich geschehen sie entweder in einer und derselben Linie, oder in verschiedenen Linien zugleich; die letztere sind Bewegungen, die einen Winkel einschließen. Die, so in einer und derselben Linie geschehen, sind nun der Richtung nach entweder einander entgegengesetzt, oder halten einerlei Richtung. Da alle diese Bewegungen als zugleich geschehend betrachtet werden, so ergiebt sich aus dem Verhältniß der Linien, d. i. der beschriebenen Räume der Bewegung in gleicher Zeit, sofort auch das Verhältniß der Geschwindigkeit. Also sind der Fälle drei: 1) Da zwei Bewegungen (sie mögen von gleichen oder ungleichen Geschwindigkeiten sein), in einem Körper in derselben Richtung verbunden, eine daraus zusammengesetzte Bewegung aus-

machen sollen. 2) Da zwei Bewegungen desselben Punkts (von gleicher oder ungleicher Geschwindigkeit), in entgegengesetzter Richtung verbunden, durch ihre Zusammensetzung eine dritte Bewegung in derselben Linie ausmachen sollen. 3) Da zwei Bewegungen eines Punkts mit gleichen oder ungleichen Geschwindigkeiten, aber in verschiedenen Linien, die einen Winkel einschließen, als zusammengesetzt betrachtet werden.

Lehrsatz.

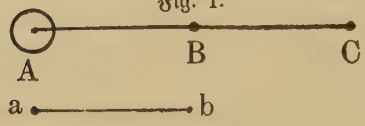
Die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Punkts kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der anderen aber eine mit der gleichen Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung geschehende Bewegung des relativen Raums als mit derselben einerlei vorgestellt wird.

Beweis.

Erster Fall, da zwei Bewegungen in eben derselben Linie und Richtung einem und demselben Punkte zugleich zukommen.

Es sollen in einer Geschwindigkeit der Bewegung zwei Geschwindigkeiten AB und ab als enthalten vorgestellt werden. Man nehme diese Geschwindigkeiten für diesmal als gleich an, so daß AB = ab ist, so sage ich: sie können in einem und demselben Raum (dem absoluten oder dem relativen), an demselben Punkte nicht zugleich vorgestellt werden. Denn weil die Linien AB und ab, welche die Geschwindigkeiten bezeichnen, eigentlich die Räume sind, welche sie in gleichen Zeiten durchlaufen, so würde die Zusammensetzung dieser Räume AB und ab = BC, mithin die Linie AC als die Summe der Räume die Summe beider Geschwindigkeiten ausdrücken müssen. Aber die Theile AB und BC stellen, jeder für sich, nicht die Geschwindigkeit = ab vor; denn sie werden nicht in gleicher Zeit wie ab zurückgelegt. Also stellt auch die doppelte Linie AC, die in derselben Zeit zurückgelegt wird wie die Linie ab, nicht die zwiefache Geschwindigkeit der letztern vor, welches doch verlangt wurde. Also läßt sich die Zusammensetzung zweier Geschwindigkeiten in einer Richtung in demselben Raume nicht anschaulich darstellen.

Fig. 1.

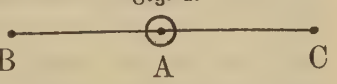


Dagegen wenn der Körper A mit der Geschwindigkeit AB im absoluten Raume als bewegt vorgestellt wird, und ich gebe überdem dem relativen Raume eine Geschwindigkeit ab = AB in entgegengesetzter Richtung ba = CB, so ist dieses eben dasselbe, als ob ich die letztere Geschwindigkeit dem Körper in der Richtung AB ertheilt hätte (Grundsatz). Der Körper bewegt sich aber alsdann in derselben Zeit durch die Summe der Linien AB und BC = 2ab, in welcher er die Linie ab = AB allein würde zurückgelegt haben, und seine Geschwindigkeit ist doch als die Summe der zwei gleichen Geschwindigkeiten AB und ab vorgestellt, welches das ist, was verlangt wurde.

Zweiter Fall, da zwei Bewegungen in gerade entgegengesetzten Richtungen an einem und demselben Punkte sollen verbunden werden.

Es sei AB die eine dieser Bewegungen und AC die andere in entgegengesetzter Richtung, deren Geschwindigkeit wir hier der ersten gleich annehmen wollen: so würde der Gedanke selbst, zwei solche Bewegungen in einem und demselben Raume an eben demselben Punkte als zugleich vorzustellen, mithin der Fall einer solchen Zusammensetzung der Bewegungen selbst unmöglich sein, welches der Voraussetzung zuwider ist.

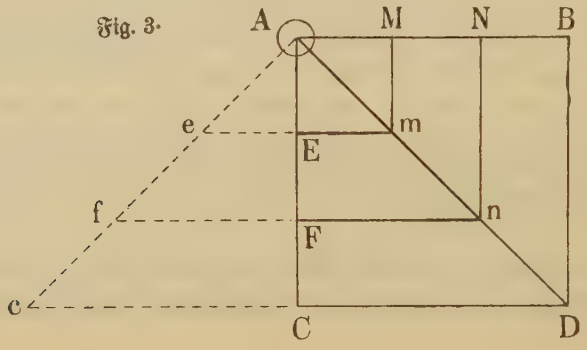
Fig. 2.



Dagegen denket euch die Bewegung AB im absoluten Raume, statt der Bewegung AC aber in demselben absoluten Raume die entgegengesetzte CA des relativen Raumes mit eben derselben Geschwindigkeit, die (nach Grundsatz) der Bewegung AC völlig gleich gilt und also gänzlich an die Stelle derselben gesetzt werden kann: so lassen sich zwei gerade entgegengesetzte und gleiche Bewegungen desselben Punkts zu gleicher Zeit gar wohl darstellen. Weil nun der relative Raum mit derselben Geschwindigkeit CA = AB in derselben Richtung mit dem Punkte A bewegt ist, so verändert dieser Punkt oder der in ihm befindliche Körper in Ansehung des relativen Raumes seinen Ort nicht, d. i. ein Körper, der nach zwei einander gerade entgegengesetzten Richtungen mit gleicher Geschwindigkeit bewegt wird, ruht, oder allgemein ausgedrückt: seine Bewegung ist der Differenz der Geschwindigkeiten in der Richtung der größeren gleich (welches sich aus dem Bewiesenen leicht folgern läßt).

Dritter Fall, da zwei Bewegungen eben desselben Punkts nach Richtungen, die einen Winkel einschließen, verbunden vorgestellt werden.

Fig. 3.



Die zwei gegebenen Bewegungen sind AB und AC, deren Geschwindigkeit und Richtungen durch diese Linien, der Winkel aber, den die letztere einschließen, durch BAC ausgedrückt wird (er mag wie hier ein rechter, aber auch ein jeder beliebige schiefe Winkel sein). Wenn nun diese zwei Bewegungen zugleich in den Richtungen AB und AC und zwar in einem und demselben Raume geschehen sollen: so würden sie doch nicht in diesen beiden Linien AB und AC zugleich geschehen können, sondern nur in Linien, die diesen parallel laufen. Es würde also angenommen werden müssen: daß eine dieser Bewegungen in der anderen eine Veränderung (nämlich die Abbringung von der gegebenen Bahn) wirkte, wenn gleich beiderseits Richtungen dieselbe blieben. Dieses ist aber der Voraussetzung des Lehrsatzes zuwider, welche unter dem Worte Zusammensetzung andeutet: daß beide gegebene Bewegungen in einer dritten enthalten, mithin mit dieser einerlei seien, und nicht, daß, indem eine die andere verändert, sie eine dritte hervorbringen.

Dagegen nehme man die Bewegung AC als im absoluten Raume vor sich gehend an, anstatt der Bewegung AB aber die Bewegung des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung. Die Linie AC sei in drei gleiche Theile AE, EF, FC getheilt. Während daß nun der Körper A im absoluten Raume die Linie AE durchläuft, durchläuft der relative Raum und mit ihm der Punkt E den Raum Ee = MA; während daß der Körper die zwei Theile zusammen = AF durchläuft, beschreibt der relative

Raum und mit ihm der Punkt F die Linie Ff=NA; während daß der Körper endlich die ganze Linie AC durchläuft, so beschreibt der relative Raum und mit ihm der Punkt C die Linie Cc=BA; welches alles eben dasselbe ist, als ob der Körper A in diesen drei Zeittheilen die Linien Em, Fn und CD=AM, AN, AB und in der ganzen Zeit, darin er AC durchläuft, die Linie CD=AB durchlaufen hätte. Also ist er im letzten Augenblicke im Punkte D und in dieser ganzen Zeit nach und nach in allen Punkten der Diagonallinie AD, welche also sowohl die Richtung, als Geschwindigkeit der zusammengesetzten Bewegung ausdrückt. —

Anmerkung 1.

Die geometrische Construction erfordert, daß eine Größe mit der andern, oder zwei Größen in der Zusammensetzung mit einer dritten einerlei seien, nicht daß sie als Ursachen die dritte hervorbringen, welches die mechanische Construction sein würde. Die völlige Ähnlichkeit und Gleichheit, so fern sie nur in der Anschauung erkannt werden kann, ist die Congruenz. Alle geometrische Construction der völligen Identität beruht auf Congruenz. Diese Congruenz zweier zusammenverbundenen Bewegungen mit einer dritten (als dem motu composito selbst) kann nun niemals Statt haben, wenn jene beide in einem und demselben Raume, z. B. dem relativen, vorgestellt werden. Daher sind alle Versuche, obigen Lehrsatz in seinen drei Fällen zu beweisen, immer nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nämlich bewegende Ursachen, durch die eine gegebene Bewegung mit einer andern verbunden, eine dritte hervorbringen ließ, nicht aber Beweise, daß jene mit dieser einerlei sind und sich als solche in der reinen Anschauung a priori darstellen lassen.

Anmerkung 2.

Wenn z. B. eine Geschwindigkeit AC doppelt genannt wird: so kann darunter nichts anders verstanden werden, als daß sie aus zwei einfachen und gleichen AB und BC (siehe Fig. 1) bestehe. Erklärt man aber eine doppelte Geschwindigkeit dadurch, daß man sagt, sie sei eine Bewegung, dadurch in derselben Zeit ein doppelt so großer Raum zurückgelegt wird, so wird hier etwas angenommen, was sich nicht von selbst versteht, nämlich: daß sich zwei gleiche Geschwindigkeiten eben so verbinden lassen, als zwei gleiche Räume, und es ist nicht für sich klar, daß eine gegebene Geschwindigkeit aus kleinern und eine Schnelligkeit aus Langsamkeiten eben so bestehe, wie ein Raum aus kleineren; denn die Theile der Geschwindigkeit sind nicht außerhalb einander, wie die Theile des Raumes, und wenn jene als Größe betrachtet werden soll, so muß der Begriff ihrer Größe, da sie intensiv ist, auf andere Art construirt werden, als der der extensiven Größe des Rau-

mes. Diese Construction ist aber auf keine andere Art möglich, als durch die mittelbare Zusammensetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die des Körpers, die andere des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung, aber eben darum mit einer ihr gleichen Bewegung des Körpers in der vorigen Richtung völlig einerlei ist. Denn in derselben Richtung lassen sich zwei gleiche Geschwindigkeiten in einem Körper gar nicht zusammensetzen, als nur durch äußere bewegende Ursachen, z. B. ein Schiff, welches den Körper mit einer dieser Geschwindigkeiten trägt, indessen daß eine andere, mit dem Schiffe unbeweglich verbundene bewegende Kraft dem Körper die zweite, der vorigen gleiche Geschwindigkeit eindrückt; wobei doch immer vorausgesetzt werden muß: daß der Körper sich mit der ersten Geschwindigkeit in freier Bewegung erhalte, indem die zweite hinzukommt; welches ein Naturgesetz bewegender Kräfte ist, wovon gar nicht die Rede sein kann, wenn die Frage lediglich ist, wie der Begriff der Geschwindigkeit als einer Größe construirt werde. So viel von der Hinzuthuung der Geschwindigkeiten zu einander. Wenn aber von der Abziehung einer von der anderen die Rede ist, so läßt sich zwar diese letztere leicht denken, wenn einmal die Möglichkeit einer Geschwindigkeit als Größe durch Hinzuthuung eingeräumt worden, aber jener Begriff läßt sich nicht so leicht construiren. Denn zu dem Ende müssen zwei entgegengesetzte Bewegungen in einem Körper verbunden werden; aber wie soll dieses geschehen? Unmittelbar, d. i. in Ansehung eben desselben ruhenden Raumes, ist es unmöglich, sich zwei gleiche Bewegungen in entgegengesetzter Richtung an demselben Körper zu denken; aber die Vorstellung der Unmöglichkeit dieser beiden Bewegungen in einem Körper ist nicht der Begriff von der Ruhe desselben, sondern der Unmöglichkeit der Construction dieser Zusammensetzung entgegengesetzter Bewegungen, die doch im Lehrsatz als möglich angenommen wird. Diese Construction ist aber nicht anders möglich, als durch die Verbindung der Bewegung des Körpers mit der Bewegung des Raums, wie gewiesen worden. Endlich, was die Zusammensetzung zweier Bewegungen, deren Richtung einen Winkel einschließt, betrifft, so läßt sie sich an dem Körper in Beziehung auf einen und denselben Raum gleichfalls nicht denken, wenn man nicht gar eine derselben durch äußere, continuirlich einfließende Kraft (z. E. ein den Körper forttragendes Fahrzeug) gewirkt, die andern als sich selbst hiebei unverändert erhaltend annimmt, oder überhaupt, man muß bewegende Kräfte und Erzeugung einer dritten Bewegung aus zwei vereinigten Kräften zum Grunde legen, welches zwar die mechanische Ausführung dessen, was ein Begriff enthält, aber nicht die mathematische Construction derselben ist, die nur anschaulich machen soll, was das Object (als Quantum) sei, nicht wie es durch Natur oder Kunst vermittelst gewisser Werkzeuge und Kräfte hervorgebracht werden könne. — Die Zusammensetzung der Bewegungen, um ihr Verhältniß zu andern als Größe zu bestimmen, muß nach den Regeln der Congruenz geschehen, welches in

allen drei Fällen nur vermittelst der Bewegung des Raums, die mit einer der zwei gegebenen Bewegungen congruirt, und dadurch beide mit der zusammengesetzten congruiren, möglich ist.

Anmerkung 3.

Phoronomie, nicht als reine Bewegungslehre, sondern blos als reine Größenlehre der Bewegung, in welcher die Materie nach keiner Eigenschaft mehr als der bloßen Beweglichkeit gedacht wird, enthält also nichts mehr als blos diesen einzigen, durch die angeführte drei Fälle geführten Lehrsatz von der Zusammensetzung der Bewegung und zwar von der Möglichkeit der geradlinichten Bewegung allein, nicht der krummlinichten. Denn weil in dieser die Bewegung continuirlich (der Richtung nach) verändert wird, so muß eine Ursache dieser Veränderung, welche nun nicht der bloße Raum sein kann, herbeigezogen werden. Daß man aber gewöhnlich unter der Benennung der zusammengesetzten Bewegung nur den einzigen Fall, da die Richtungen derselben einen Winkel einschließen, verstand, dadurch ward zwar wohl eben nicht der Physik, wohl aber dem Princip der Eintheilung einer reinen philosophischen Wissenschaft überhaupt einiger Abbruch getan. Denn was die erstere betrifft, so lassen sich alle im obigen Lehrsatze behandelte drei Fälle im dritten allein hinreichend darstellen. Denn wenn der Winkel, den die zwei gegebenen Bewegungen einschließen, als unendlich klein gedacht wird, so enthält er den ersten; wird er aber als von einer einzigen geraden Linie nur unendlich wenig unterschieden vorgestellt, so enthält er den zweiten Fall, so daß sich freilich in dem bekannten Lehrsatze der zusammengesetzten Bewegung alle drei von uns genannte Fälle als in einer allgemeinen Formel geben lassen. Man konnte aber auf diese Art nicht wohl die Größenlehre der Bewegung nach ihren Theilen a priori einsehen lernen, welches in mancher Absicht auch seinen Nutzen hat.

Hat jemand Lust die gedachten drei Theile des allgemeinen phoronomischen Lehrsatzes an das Schema der Eintheilung aller reinen Verstandesbegriffe, namentlich hier der des Begriffs der Größe zu halten, so wird er bemerken: daß, da der Begriff einer Größe jederzeit den der Zusammensetzung des Gleichartigen enthält, die Lehre der Zusammensetzung der Bewegungen zugleich die reine Größenlehre derselben sei und zwar nach allen drei Momenten, die der Raum an die Hand giebt, der Einheit der Linie und Richtung, der Vielheit der Richtungen in einer und derselben Linie, endlich der Allheit der Richtungen sowohl als der Linien, nach denen die Bewegung geschehen mag, welches die Bestimmung aller möglichen Bewegung als eines Quantum enthält, wiewohl die Quantität derselben (an einem beweglichen Punkte) blos in der Geschwindigkeit besteht. Diese Bemerkung hat nur in der Transscendentalphilosophie ihren Nutzen.

Zweites Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe der Dynamik.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heißt allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist. Ein Raum, der nicht erfüllt ist, ist ein leerer Raum.

Anmerkung.

Dieses ist nun die dynamische Erklärung des Begriffs der Materie. Sie setzt die phoronomische voraus, aber thut eine Eigenschaft hinzu, die sich als Ursache auf eine Wirkung bezieht, nämlich das Vermögen, einer Bewegung innerhalb eines gewissen Raumes zu widerstehen, wovon in der vorhergehenden Wissenschaft gar nicht die Rede sein mußte, selbst nicht, wenn man es mit Bewegungen eines und desselben Punktes in entgegengesetzten Richtungen zu thun hatte. Diese Erfüllung des Raums hält einen gewissen Raum von dem Eindringen irgend eines anderen Beweglichen frei, wenn seine Bewegung auf irgend einen Ort in diesem Raume hingerichtet ist. Worauf nun der nach allen Seiten gerichtete Widerstand der Materie beruhe und was er sei, muß noch untersucht werden. So viel sieht man aber schon aus der obigen Erklärung: daß die Materie hier nicht so betrachtet wird, wie sie widersteht, wenn sie aus ihrem Orte getrieben und also selbst bewegt werden soll (dieser Fall wird künftig als mechanischer Widerstand noch in

Erwägung kommen), sondern wenn blos der Raum ihrer eigenen Ausdehnung verringert werden soll. Man bedient sich des Worts: einen Raum einnehmen, d. i. in allen Punkten desselben unmittelbar gegenwärtig sein, um die Ausdehnung eines Dinges im Raume dadurch zu bezeichnen. Weil aber in diesem Begriffe nicht bestimmt ist, welche Wirkung oder ob gar überall eine Wirkung aus dieser Gegenwart entspringe, ob andern zu widerstehen, die hineinzudringen bestrebt sind, oder ob es blos einen Raum ohne Materie bedeute, so fern er ein Inbegriff mehrerer Räume ist, wie man von jeder geometrischen Figur sagen kann, sie nimmt einen Raum ein (sie ist ausgedehnt), oder ob wohl gar im Raume etwas sei, was ein anderes Bewegliche nöthigt, tiefer in denselben einzudringen (andere anzieht), weil, sage ich, durch den Begriff des Einnehmens eines Raumes dieses alles unbestimmt ist, so ist: einen Raum erfüllen, eine nähere Bestimmung des Begriffs: einen Raum einnehmen.

Lehrsatz 1.

Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft.

Beweis.

Das Eindringen in einen Raum (im Anfangsaugenblicke heißt solches die Bestrebung einzudringen) ist eine Bewegung. Der Widerstand gegen Bewegung ist die Ursache der Verminderung, oder auch Veränderung derselben in Ruhe. Nun kann mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was sie vermindert oder aufhebt, als eine andere Bewegung eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung (Phoron. Lehrs.). Also ist der Widerstand, den eine Materie in dem Raum, den sie erfüllt, allem Eindringen anderer leistet, eine Ursache der Bewegung der letzteren in entgegengesetzter Richtung. Die Ursache einer Bewegung heißt aber bewegende Kraft. Also erfüllt die Materie ihren Raum durch bewegende Kraft und nicht durch ihre bloße Existenz.

Anmerkung.

Lambert und andere nannten die Eigenschaft der Materie, da sie einen Raum erfüllt, die Solidität (ein ziemlich vieldeutiger Ausdruck) und wollen, man müsse sie an jedem Dinge, was existirt (Substanz), annehmen, wenigstens in der äußeren Sinnenwelt. Nach ihren Begriffen müßte die Anwesenheit von etwas

Reellem im Raume diesen Widerstand schon durch seinen Begriff, mithin nach dem Satze des Widerspruchs bei sich führen und es machen, daß nichts anderes in dem Raume der Anwesenheit eines solchen Dinges zugleich sein könne. Allein der Satz des Widerspruchs treibt keine Materie zurück, welche anrückt, um in einen Raum einzudringen, in welchem eine andere anzutreffen ist. Nur alsdann, wenn ich dem, was einen Raum einnimmt, eine Kraft beilege, alles äußere Bewegliche, welches sich annähert, zurück zu treiben, verstehe ich, wie es einen Widerspruch enthalte, daß in den Raum, den ein Ding einnimmt, noch ein anderes von derselben Art eindringe. Hier hat der Mathematiker etwas als ein erstes Datum der Construction des Begriffs einer Materie, welches sich selbst nicht weiter construiren lasse, angenommen. Nun kann er zwar von jedem beliebigen Dato seine Construction eines Begriffs anfangen, ohne sich darauf einzulassen, dieses Datum auch wiederum zu erklären; darum aber ist er doch nicht befugt, jenes für etwas aller mathematischen Construction ganz Unfähiges zu erklären, um dadurch das Zurückgehen zu den ersten Principien in der Naturwissenschaft zu hemmen.

Erklärung 2.

Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann (oder, welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht).

Zurückstoßungskraft ist diejenige, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen (oder, welches einerlei ist, wodurch sie der Annäherung anderer zu ihr widersteht). Die letztere werden wir auch zuweilen treibende, so wie die erstere ziehende Kraft nennen.

Zusatz.

Es lassen sich nur diese zwei bewegende Kräfte der Materie denken. Denn alle Bewegung, die eine Materie einer anderen eindrücken kann, da in dieser Rücksicht jede derselben nur wie ein Punkt betrachtet wird, muß jederzeit als in der geraden Linie zwischen zwei Punkten ertheilt angesehen werden. In dieser geraden Linie aber sind nur zweierlei Bewegungen möglich: die eine, dadurch sich jene Punkte von einander entfernen, die zweite, dadurch sie sich einander nähern. Die Kraft aber, die

die Ursache der ersteren Bewegung ist, heißt Zurückstoßungs- und die der zweiten Anziehungskraft. Also können nur diese zwei Arten von Kräften als solche, worauf alle Bewegungskräfte in der materiellen Natur zurückgeführt werden müssen, gedacht werden.

Lehrsatz 2.

Die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins Unendliche können gedacht werden.

Beweis.

Die Materie erfüllt einen Raum nur durch bewegende Kraft (Lehrs. 1) und zwar eine solche, die dem Eindringen anderer, d. i. der Annäherung, widersteht. Nun ist diese eine zurückstoßende Kraft (Erklärung 2). Also erfüllt die Materie ihren Raum nur durch zurückstoßende Kräfte und zwar aller ihrer Theile, weil sonst ein Theil ihres Raums (wider die Voraussetzung) nicht erfüllt, sondern nur eingeschlossen sein würde. Die Kraft aber eines Ausgedehnten vermöge der Zurückstoßung aller seiner Theile ist eine Ausdehnungskraft (expansive). Also erfüllt die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft; welches das erste war. Über jede gegebene Kraft muß eine größere gedacht werden können, denn die, über welche keine größere möglich ist, würde eine solche sein, wodurch in einer endlichen Zeit ein unendlicher Raum zurückgelegt werden würde (welches unmöglich ist). Es muß ferner unter jeder gegebenen bewegenden Kraft eine kleinere gedacht werden können (denn die kleinste würde die sein, durch deren unendliche Hinzuthuung zu sich selbst eine jede gegebene Zeit hindurch keine endliche Geschwindigkeit erzeugt werden könnte, welches aber den Mangel aller bewegenden Kraft bedeutet). Also muß unter einem jeden gegebenen Grad einer bewegenden Kraft immer noch ein kleinerer gegeben werden können, welches das zweite ist. Mithin hat die Ausdehnungskraft, womit jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der größte oder kleinste ist, sondern über den ins Unendliche sowohl größere als kleinere können gefunden werden.

Zusatz 1.

Die expansive Kraft einer Materie nennt man auch Elasticität. Da nun jene der Grund ist, worauf die Erfüllung des Raumes als eine wesentliche Eigenschaft aller Materie beruht, so muß diese Elasticität ursprünglich heißen, weil sie von keiner anderen Eigenschaft der Materie abgeleitet werden kann. Alle Materie ist demnach ursprünglich elastisch.

Zusatz 2.

Weil über jede ausdehnende Kraft eine größere bewegende Kraft gefunden werden kann, diese aber auch jener entgegen wirken kann, wodurch sie alsdann den Raum der letzteren verengen würde, den diese zu erweitern trachtet, in welchem Falle die erstere eine zusammendrückende Kraft heißen würde, so muß auch für jede Materie eine zusammendrückende Kraft gefunden werden können, die sie von einem jeden Raum, den sie erfüllt, in einen engeren Raum zu treiben vermag.

Erklärung 3.

Eine Materie durchdringt in ihrer Bewegung eine andere, wenn sie durch Zusammendrückung den Raum ihrer Ausdehnung völlig aufhebt.

Anmerkung.

Wenn in einem mit Luft angefüllten Stiefel einer Luftpumpe der Kolben dem Boden immer näher getrieben wird, so wird die Luftmaterie zusammengedrückt. Könnte nun diese Zusammendrückung so weit getrieben werden, daß der Kolben den Boden völlig berührte (ohne daß das Mindeste von Luft entwischt wäre), so würde die Luftmaterie durchdrungen sein; denn die Materien, zwischen denen sie ist, lassen keinen Raum für sie übrig, und sie wäre also zwischen dem Kolben und Boden anzutreffen, ohne doch einen Raum einzunehmen. Diese Durchdringlichkeit der Materie durch äußere zusammendrückende Kräfte, wenn jemand eine solche annehmen oder auch nur denken wollte, würde die mechanische heißen können. Ich habe Ursache, durch eine solche Einschränkung diese Durchdringlichkeit der Materie von einer andern zu unterscheiden, deren Begriff vielleicht eben so unmöglich als der erstere ist, von der ich aber doch künftig etwas anzumerken Anlaß haben möchte.

Lehrsatz 3.

Die Materie kann ins Unendliche zusammengedrückt, aber niemals von einer Materie, wie groß auch die drückende Kraft derselben sei, durchdrungen werden.

Beweis.

Eine ursprüngliche Kraft, womit eine Materie sich über einen gegebenen Raum, den sie einnimmt, allerwärts auszudehnen trachtet, muß, in einen kleineren Raum eingeschlossen, größer und, in einen unendlich kleinen Raum zusammengepreßt, unendlich sein. Nun kann für gegebene ausdehnende Kraft der Materie eine größere zusammendrückende gefunden werden, die diese in einen engeren Raum zwingt, und so ins Unendliche; welches das Erste war. Zum Durchdringen der Materie aber würde eine Zusammentreibung derselben in einen unendlich kleinen Raum, mithin eine unendlich zusammendrückende Kraft erfordert, welche unmöglich ist. Also kann eine Materie durch Zusammendrückung von keiner anderen durchdrungen werden; welches das Zweite ist.

Anmerkung.

Ich habe in diesem Beweise gleich zu Anfangs angenommen, daß eine ausdehnende Kraft, je mehr sie in die Enge getrieben worden, desto stärker entgegenwirken müsse. Dieses würde nun zwar nicht so für jede Art elastischer Kräfte, die nur abgeleitet sind, gelten; aber bei der Materie, so fern ihr als Materie überhaupt, die einen Raum erfüllt, wesentliche Elasticität zukommt, läßt sich dieses postuliren. Denn expansive Kraft, aus allen Punkten nach allen Seiten hin ausgeübt, macht sogar den Begriff derselben aus. Eben dasselbe Quantum aber von ausspannenden Kräften, in einen engeren Raum gebracht, muß in jedem Punkte desselben so viel stärker zurücktreiben, so viel umgekehrt der Raum kleiner ist, in welchem ein gewisses Quantum von Kraft seine Wirksamkeit verbreitet.

Erklärung 4.

Die Undurchdringlichkeit der Materie, die auf dem Widerstande beruht, der mit den Graden der Zusammendrückung proportionirlich wächst, nenne ich die relative; diejenige aber, welche

auf der Voraussetzung beruht, daß die Materie als solche gar keiner Zusammendrückung fähig sei, heißt die absolute Undurchdringlichkeit. Die Erfüllung des Raumes mit absoluter Undurchdringlichkeit kann die mathematische, die mit blos relativer die dynamische Erfüllung des Raums heißen.

Anmerkung 1.

Nach dem blos mathematischen Begriffe der Undurchdringlichkeit (der keine bewegende Kraft als ursprünglich der Materie eigen voraussetzt) ist keine Materie einer Zusammendrückung fähig, als so fern sie leere Räume in sich enthält; mithin die Materie als Materie widersteht allem Eindringen schlechterdings und mit absoluter Nothwendigkeit. Nach unserer Erörterung dieser Eigenschaft aber beruht die Undurchdringlichkeit auf einem physischen Grunde; denn die ausdehnende Kraft macht sie selbst als ein Ausgedehntes, das seinen Raum erfüllt, allererst möglich. Da aber diese Kraft einen Grad hat, welcher überwältigt, mithin der Raum der Ausdehnung verringert, d. i. in denselben bis auf ein gewisses Maß von einer gegebenen zusammendrückenden Kraft eingedrungen werden kann, doch so, daß die gänzliche Durchdringung, weil sie eine unendliche zusammendrückende Kraft erfordern würde, unmöglich ist: so muß die Erfüllung des Raums nur als relative Undurchdringlichkeit angesehen werden.

Anmerkung 2.

Die absolute Undurchdringlichkeit ist in der That nichts mehr oder weniger, als qualitas occulta. Denn man frägt, was die Ursache sei, daß Materien einander in ihrer Bewegung nicht durchdringen können, und bekommt die Antwort: weil sie undurchdringlich sind. Die Berufung auf zurücktreibende Kraft ist von diesem Vorwurfe frei. Denn ob diese gleich ihrer Möglichkeit nach auch nicht weiter erklärt werden kann, mithin als Grundkraft gelten muß, so giebt sie doch einen Begriff von einer wirkenden Ursache und ihren Gesetzen, nach welchen die Wirkung, nämlich der Widerstand in dem erfüllten Raum, ihren Graden nach geschätzt werden kann.

Erklärung 5.

Materielle Substanz ist dasjenige im Raume, was für sich, d. i. abgesondert von allem anderen, was außer ihm im Raume existirt, beweglich ist. Die Bewegung eines Theils der

Materie, dadurch sie aufhört ein Theil zu sein, ist die Trennung. Die Trennung der Theile einer Materie ist die physische Theilung.

Anmerkung.

Der Begriff einer Substanz bedeutet das letzte Subject der Existenz, d. i. dasjenige, was selbst nicht wiederum blos als Prädicat zur Existenz eines anderen gehört. Nun ist Materie das Subject alles dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gezählt werden mag; denn außer ihr würde sonst kein Subject gedacht werden können, als der Raum selbst; welcher aber ein Begriff ist, der noch gar nichts Existirendes, sondern blos die nothwendigen Bedingungen der äußeren Relation möglicher Gegenstände äußerer Sinne enthält. Also ist Materie als das Bewegliche im Raume die Substanz in demselben. Aber eben so werden auch alle Theile derselben, so fern man von ihnen nur sagen kann, daß sie selbst Subjecte und nicht blos Prädicate von anderen Materien seien, Substanzen, mithin selbst wiederum Materie heißen müssen. Sie sind aber selbst Subjecte, wenn sie für sich beweglich und also auch außer der Verbindung mit anderen Nebentheilen etwas im Raume Existirendes sind. Also ist die eigene Beweglichkeit der Materie oder irgend eines Theils derselben zugleich ein Beweis dafür, daß dieses Bewegliche und ein jeder bewegliche Theil desselben Substanz sei.

Lehrsatz 4.

Die Materie ist ins Unendliche theilbar und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist.

Beweis.

Die Materie ist undurchdringlich und zwar durch ihre ursprüngliche Ausdehnungskraft (Lehrs. 3), diese aber ist nur die Folge der repulsiven Kräfte eines jeden Punkts in einem von Materie erfüllten Raum. Nun ist der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche mathematisch theilbar, d. i. seine Theile können ins Unendliche unterschieden, obgleich nicht bewegt, folglich auch nicht getrennt werden (nach Beweisen der Geometrie). In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil desselben repulsive Kraft, allen übrigen nach allen Seiten entgegen zu wirken, mithin sie zurück zu treiben und von ihnen eben so wohl zurückgetrieben, d. i. zur Entfernung von denselben bewegt, zu werden. Mithin ist ein jeder

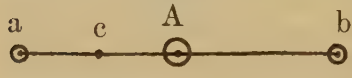
Theil eines durch Materie erfüllten Raums für sich selbst beweglich, folglich trennbar von den übrigen als materielle Substanz durch physische Theilung. So weit sich also die mathematische Theilbarkeit des Raumes, den eine Materie erfüllt, erstreckt, so weit erstreckt sich auch die mögliche physische Theilung der Substanz, die ihn erfüllt. Die mathematische Theilbarkeit aber geht ins Unendliche, folglich auch die physische, d. i. alle Materie ist ins Unendliche theilbar und zwar in Theile, deren jeder selbst wiederum materielle Substanz ist.

Anmerkung 1.

Durch den Beweis der unendlichen Theilbarkeit des Raums ist die der Materie lange noch nicht bewiesen, wenn nicht vorher dargethan worden: daß in jedem Theile des Raumes materielle Substanz sei, d. i. für sich bewegliche Theile anzutreffen sind. Denn wollte ein Monadist annehmen, die Materie bestände aus physischen Punkten, deren ein jeder zwar (eben darum) keine bewegliche Theile habe, aber dennoch durch bloße repulsive Kraft einen Raum erfüllte: so würde er gestehen können, daß zwar dieser Raum, aber nicht die Substanz, die in ihm wirkt, mithin zwar die Sphäre der Wirksamkeit der letzteren, aber nicht das wirkende bewegliche Subject selbst durch die Theilung des Raums zugleich getheilt werde. Also würde er die Materie aus physisch untheilbaren Theilen zusammensetzen und sie doch auf dynamische Art einen Raum einnehmen lassen.

Durch den obigen Beweis aber ist dem Monadisten diese Ausflucht gänzlich benommen. Denn daraus ist klar: daß in einem erfüllten Raume kein Punkt sein könne, der nicht selbst nach allen Seiten Zurückstoßung ausübte, so wie er zurückgestoßen wird, mithin als ein außer jedem anderen zurückstoßenden Punkte befindliches gegenwirkendes Subject an sich selbst beweglich wäre, und daß die Hypothese eines Punkts, der durch bloße treibende Kraft und nicht vermittelst anderer, gleichfalls zurückstoßenden Kräfte einen Raum erfüllte, gänzlich unmöglich sei. Um dieses und dadurch auch den Beweis des vorhergehenden Lehrsatzes anschaulich zu machen, nehme man an, A sei der Ort einer Monas im Raume, ab sei der Durchmesser der Sphäre ihrer repulsiven Kraft, mithin aA der Halbmesser derselben, so ist zwischen a, wo dem Eindringen einer äußeren Monade in den Raum, den jene Sphäre einnimmt, widerstanden wird, und dem Mittelpunkte derselben A ein Punkt c anzugeben möglich (laut der unendlichen Theilbarkeit des Raumes). Wenn nun A demjenigen, was in a einzudringen trachtet, widersteht, so muß auch c den beiden Punkten A und a widerstehen. Denn wäre dieses nicht, so würden sie sich einander ungehindert nähern, folglich A und a im Punkte c zusammentreffen, d. i. der

Fig. 4.



Raum würde durchdrungen werden. Also muß in c etwas sein, was dem Eindringen von A und a widersteht und also die Monas A zurücktreibt, so wie es auch von ihr zurückgetrieben wird. Da nun Zurücktreiben ein Bewegen ist, so ist c etwas Bewegliches im Raum, mithin Materie, und der Raum zwischen A und a konnte nicht durch die Sphäre der Wirksamkeit einer einzigen Monade angefüllt sein, also auch nicht der Raum zwischen c und A und so ins Unendliche.

Wenn Mathematiker die repulsiven Kräfte der Theile elastischer Materien bei größerer oder kleinerer Zusammendrückung derselben als nach einer gewissen Proportion ihrer Entfernungen von einander abnehmend oder zunehmend sich vorstellen, z. B. daß die kleinsten Theile der Luft sich in umgekehrtem Verhältniß ihrer Entfernungen von einander zurücktreiben, weil die Elasticität derselben in umgekehrtem Verhältniß der Räume steht, darin sie zusammengedrückt werden: so verfehlt man gänzlich ihren Sinn und mißdeutet ihre Sprache, wenn man das, was zum Verfahren der Construction eines Begriffs nothwendig gehört, dem Begriffe im Object selbst beilegt. Denn nach jenem kann eine jede Berührung als eine unendlich kleine Entfernung vorgestellt werden; welches in solchen Fällen auch nothwendig geschehen muß, wo ein großer oder kleiner Raum durch eben dieselbe Quantität der Materie, d. i. einerlei Quantum repulsiver Kräfte, als ganz erfüllt vorgestellt werden soll. Bei einem ins Unendliche Theilbaren darf darum dennoch keine wirkliche Entfernung der Theile, die bei aller Erweiterung des Raums des Ganzen immer ein Continuum ausmachen, angenommen werden, obgleich die Möglichkeit dieser Erweiterung nur unter der Idee einer unendlich kleinen Entfernung anschaulich gemacht werden kann.

Anmerkung 2.

Die Mathematik kann zwar in ihrem inneren Gebrauche in Ansehung der Chicane einer verfehlten Metaphysik ganz gleichgültig sein und im sicheren Besitz ihrer evidenten Behauptungen von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes beharren, was für Einwürfe auch eine an bloßen Begriffen klaubende Vernünftelei dagegen auf die Bahn bringen mag; allein in der Anwendung ihrer Sätze, die vom Raume gelten, auf Substanz, die ihn erfüllt, muß sie sich doch auf Prüfung nach bloßen Begriffen, mithin auf Metaphysik einlassen. Obiger Lehrsatz ist schon ein Beweis davon. Denn es folgt nicht nothwendig, daß Materie ins Unendliche physisch theilbar sei, wenn sie es gleich in mathematischer Absicht ist, wenn gleich ein jeder Theil des Raums wiederum ein Raum ist und also immer Theile außerhalb einander in sich faßt, wofern nicht bewiesen werden kann, daß in jedem aller möglichen Theile dieses erfüllten Raumes auch Substanz sei, die folglich auch, abgesondert von allen übrigen, als für sich beweglich existire. Also fehlte doch bisher dem mathematischen Beweise noch etwas, ohne welches er auf die Naturwissenschaft keine sichere Anwendung haben konnte, und diesem Mangel ist in ob-

stehendem Lehrsatz abgeholfen worden. Was nun aber die übrigen Angriffe der Metaphysik auf den nunmehr physischen Lehrsatz der unendlichen Theilbarkeit der Materie betrifft, so muß sie der Mathematiker gänzlich dem Philosophen überlassen, der ohnedem durch diese Einwürfe sich selbst in ein Labyrinth begiebt, woraus es ihm schwer wird auch in den ihn unmittelbar angehenden Fragen herauszufinden, und also mit sich selbst genug zu thun hat, ohne daß der Mathematiker sich in dieses Geschäfte dürfte einflechten lassen. Wenn nämlich die Materie ins Unendliche theilbar ist, so (schließt der dogmatische Metaphysiker) besteht sie aus einer unendlichen Menge von Theilen; denn ein Ganzes muß doch alle die Theile zum voraus insgesammt schon in sich enthalten, in die es getheilt werden kann. Der letztere Satz ist auch von einem jeden Ganzen als Dinge an sich selbst ungezweifelt gewiß, mithin, da man doch nicht einräumen kann, die Materie, ja gar selbst nicht einmal der Raum bestehe aus unendlich viel Theilen (weil es ein Widerspruch ist, eine unendliche Menge, deren Begriff es schon mit sich führt, daß sie niemals vollendet vorgestellt werden könne, sich als ganz vollendet zu denken), so müsse man sich zu einem entschließen, entweder dem Geometer zum Trotz zu sagen: der Raum ist nicht ins Unendliche theilbar, oder dem Metaphysiker zur Ärgerniß: der Raum ist keine Eigenschaft eines Dinges an sich selbst und also die Materie kein Ding an sich selbst, sondern bloße Erscheinung unserer äußeren Sinne überhaupt, so wie der Raum die wesentliche Form derselben.

Hier geräth nun der Philosoph in ein Gedränge zwischen den Hörnern eines gefährlichen Dilemms. Den ersteren Satz, daß der Raum ins Unendliche theilbar sei, abzuleugnen, ist ein leeres Unterfangen, denn Mathematik läßt sich nichts wegvernünfteln; Materie aber als Ding an sich selbst, mithin den Raum als Eigenschaft der Dinge an sich selbst ansehen und dennoch jenen Satz ableugnen, ist einerlei. Er sieht sich also nothgedrungen, von der letzteren Behauptung, so gemein und dem gemeinen Verstande gemäß sie auch sei, abzugehen, aber natürlicher Weise nur unter dem Beding, daß man ihn auf den Fall, daß er Materie und Raum nur zur Erscheinung (mithin letzteren nur zur Form unserer äußeren sinnlichen Anschauung, also beide nicht zu Sachen an sich, sondern nur zu subjectiven Vorstellungsarten uns an sich unbekannter Gegenstände) machte, alsdann auch aus jener Schwierigkeit wegen unendlicher Theilbarkeit der Materie, wobei sie doch nicht aus unendlich viel Theilen bestehe, heraushelfe. Dieses letztere läßt sich nun ganz wohl durch die Vernunft denken, obgleich unmöglich anschaulich machen und construiren. Denn was nur dadurch wirklich ist, daß es in der Vorstellung gegeben ist, davon ist auch nicht mehr gegeben, als so viel in der Vorstellung angetroffen wird, d. i. so weit der Progressus der Vorstellungen reicht. Also von Erscheinungen, deren Theilung ins Unendliche geht, kann man nur sagen, daß der Theile der Erscheinung so viel sind, als wir deren nur geben, d. i. so weit

wir nur immer theilen mögen. Denn die Theile, als zur Existenz einer Erscheinung gehörig, existiren nur in Gedanken, nämlich in der Theilung selbst. Nun geht zwar die Theilung ins Unendliche, aber sie ist doch niemals als unendlich gegeben: also folgt daraus nicht, daß das Theilbare eine unendliche Menge Theile an sich selbst und außer unserer Vorstellung in sich enthalte, darum weil seine Theilung ins Unendliche geht. Denn es ist nicht das Ding, sondern nur diese Vorstellung desselben, deren Theilung, ob sie zwar ins Unendliche fortgesetzt werden kann, und im Objecte (das an sich unbekannt ist) dazu auch ein Grund ist, dennoch niemals vollendet, folglich ganz gegeben werden kann und also auch keine wirkliche unendliche Menge im Objecte (als die ein ausdrücklicher Widerspruch sein würde) beweiset. Ein großer Mann, der vielleicht mehr als sonst jemand das Ansehen der Mathematik in Deutschland zu erhalten beiträgt, hat mehrmals die metaphysischen Anmaßungen, Lehrsätze der Geometrie von der unendlichen Theilbarkeit des Raums umzustoßen, durch die gegründete Erinnerung abgewiesen: daß der Raum nur zu der Erscheinung äußerer Dinge gehöre; allein er ist nicht verstanden worden. Man nahm diesen Satz so, als ob er sagen wollte: der Raum erscheine uns selbst, sonst sei er eine Sache oder Verhältniß der Sachen an sich selbst, der Mathematiker betrachtete ihn aber nur, wie er erscheint; anstatt daß sie darunter hätten verstehen sollen, der Raum sei gar keine Eigenschaft, die irgend einem Dinge außer unseren Sinnen an sich anhängt, sondern nur die subjective Form unserer Sinnlichkeit, unter welcher uns Gegenstände äußerer Sinne, die wir, wie sie an sich beschaffen sind, nicht kennen, erscheinen, welche Erscheinung wir denn Materie nennen. Bei jener Mißdeutung dachte man sich den Raum immer noch als eine den Dingen auch außer unserer Vorstellungskraft anhängende Beschaffenheit, die sich aber der Mathematiker nur nach gemeinen Begriffen, d. i. verworren, denkt, (denn so erklärt man gemeinhin Erscheinung) und schrieb also den mathematischen Lehrsatz von der unendlichen Theilbarkeit der Materie, einen Satz, der die höchste Deutlichkeit in dem Begriffe des Raums voraussetzt, einer verworrenen Vorstellung vom Raume, die der Geometer zum Grunde legte, zu, wobei es denn dem Metaphysiker unbenommen blieb, den Raum aus Punkten und die Materie aus einfachen Theilen zusammen zu setzen und so (seiner Meinung nach) Deutlichkeit in diesen Begriff zu bringen. Der Grund dieser Verirrung liegt in einer übelverstandenen Monadologie, die gar nicht zur Erklärung der Naturerscheinungen gehört, sondern ein von Leibnizen ausgeführter, an sich richtiger platonischer Begriff von der Welt ist, so fern sie gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst betrachtet, blos ein Gegenstand des Verstandes ist, der aber doch den Erscheinungen der Sinne zum Grunde liegt. Nun muß freilich das Zusammengesetzte der Dinge an sich selbst aus dem Einfachen bestehen; denn die Theile müssen hier vor aller Zusammensetzung gegeben sein. Aber das Zusammengesetzte in der Erscheinung besteht nicht aus dem Einfachen, weil

in der Erscheinung, die niemals anders als zusammengesetzt (ausgedehnt) gegeben werden kann, die Theile nur durch Theilung und also nicht vor dem Zusammengesetzten, sondern nur in demselben gegeben werden können. Daher war Leibnizens Meinung, so viel ich einsehe, nicht, den Raum durch die Ordnung einfacher Wesen neben einander zu erklären, sondern ihm vielmehr diese als correspondirend, aber zu einer blos intelligibeln (für uns unbekannten) Welt gehörig zur Seite zu setzen und nichts anders zu behaupten, als was anderwärts gezeigt worden, nämlich daß der Raum sammt der Materie, davon er die Form ist, nicht die Welt von Dingen an sich selbst, sondern nur die Erscheinung derselben enthalte und selbst nur die Form unserer äußern sinnlichen Anschauung sei.

Lehrsatz 5.

Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft als die zweite wesentliche Grundkraft derselben.

Beweis.

Die Undurchdringlichkeit als die Grundeigenschaft der Materie, wodurch sie sich als etwas Reales im Raume unseren äußeren Sinnen zuerst offenbart, ist nichts als das Ausdehnungsvermögen der Materie (Lehrsatz 2). Nun kann eine wesentliche bewegende Kraft, dadurch die Theile der Materie einander fliehen, erstlich nicht durch sich selbst eingeschränkt werden, weil die Materie dadurch vielmehr bestrebt ist, den Raum, den sie erfüllt, continuirlich zu erweitern, zweitens auch nicht durch den Raum allein auf eine gewisse Grenze der Ausdehnung gesetzt werden; denn dieser kann zwar den Grund davon enthalten, daß bei Erweiterung des Volumens einer sich ausdehnenden Materie die ausdehnende Kraft in umgekehrtem Verhältnisse schwächer werde, aber, weil von einer jeden bewegenden Kraft ins Unendliche kleinere Grade möglich sind, niemals den Grund enthalten, daß sie irgendwo aufhöre. Also würde die Materie durch ihre repulsive Kraft (welche den Grund der Undurchdringlichkeit enthält) allein und, wenn ihr nicht eine andere bewegende Kraft entgegenwirkte, innerhalb keinen Grenzen der Ausdehnung gehalten sein, d. i. sich ins Unendliche zerstreuen, und in keinem anzugebenden Raume würde eine anzugebende Quantität Materie anzutreffen sein. Folglich würden bei blos repellirenden Kräften der Materie alle Räume leer, mithin eigentlich gar keine Materie dasein. Es erfordert also alle Materie zu ihrer Existenz

Kräfte, die der ausdehnenden entgegengesetzt sind, d. i. zusammendrückende Kräfte. Diese können aber ursprünglich nicht wiederum in der Entgegenstrebung einer anderen Materie gesucht werden; denn diese bedarf, damit sie Materie sei, selbst einer zusammendrückenden Kraft. Also muß irgendwo eine ursprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengesetzter Direction der repulsiven, mithin zur Annäherung wirkt, d. i. eine Anziehungskraft, angenommen werden. Da nun diese Anziehungskraft zur Möglichkeit einer Materie als Materie überhaupt gehört, folglich vor allen Unterschieden derselben vorhergeht, so darf sie nicht blos einer besonderen Gattung derselben, sondern muß jeder Materie überhaupt und zwar ursprünglich beigelegt werden. Also kommt aller Materie eine ursprüngliche Anziehung, als zu ihrem Wesen gehörige Grundkraft, zu.

Anmerkung.

Bei diesem Übergange von einer Eigenschaft der Materie zu einer andern, specifisch davon unterschiedenen, die zum Begriffe der Materie eben sowohl gehört, obgleich in demselben nicht enthalten ist, muß das Verhalten unseres Verstandes in nähere Erwägung gezogen werden. Wenn Anziehungskraft selbst zur Möglichkeit der Materie ursprünglich erfordert wird, warum bedienen wir uns ihrer nicht eben sowohl, als der Undurchdringlichkeit zum ersten Kennzeichen einer Materie? warum wird die letztere unmittelbar mit dem Begriffe einer Materie gegeben, die erstere aber nicht in dem Begriffe gedacht, sondern nur durch Schlüsse ihm beigefügt? Daß unsere Sinne uns diese Anziehung nicht so unmittelbar wahrnehmen lassen, als die Zurückstoßung und das Widerstreben der Undurchdringlichkeit, kann die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich beantworten. Denn wenn wir auch ein solches Vermögen hätten, so ist doch leicht einzusehen, daß unser Verstand sich nichts destoweniger die Erfüllung des Raumes wählen würde, um dadurch die Substanz im Raume, d. i. die Materie, zu bezeichnen, wie denn eben in dieser Erfüllung oder, wie man sie sonst nennt, der Solidität das Charakteristische der Materie, als eines vom Raume unterschiedenen Dinges, gesetzt wird. Anziehung, wenn wir sie auch noch so gut empfänden, würde uns doch niemals eine Materie von bestimmtem Volumen und Gestalt offenbaren, sondern nichts als die Bestrebung unseres Organs, sich einem Punkte außer uns (dem Mittelpunkt des anziehenden Körpers) zu nähern. Denn die Anziehungskraft aller Theile der Erde kann auf uns nichts mehr, auch nichts anderes wirken, als wenn sie gänzlich in dem Mittelpunkte derselben vereinigt wäre, und dieser allein auf unsern Sinn einflösse, eben so die Anziehung eines Berges oder jeden Steins ꝛc. Nun bekommen wir dadurch keinen bestimmten Begriff von irgend einem Objecte im Raume, da weder Gestalt, noch Größe, ja nicht einmal der Ort, wo er sich befände, in unsere

Sinne fallen kann (die bloße Direction der Anziehung würde wahrgenommen werden können, wie bei der Schwere: der anziehende Punkt würde unbekannt sein, und ich sehe nicht einmal wohl ein, wie er selbst durch Schlüsse ohne Wahrnehmung der Materie, so fern sie den Raum erfüllt, sollte ausgemittelt werden). Also ist klar: daß die erste Anwendung unserer Begriffe von Größen auf Materie, durch die es uns zuerst möglich wird, unsere äußere Wahrnehmungen in dem Erfahrungsbegriffe einer Materie als Gegenstandes überhaupt zu verwandeln, nur auf ihrer Eigenschaft, dadurch sie einen Raum erfüllt, gegründet sei, welche vermittelst des Sinnes des Gefühls uns die Größe und Gestalt eines Ausgedehnten, mithin von einem bestimmten Gegenstande im Raume einen Begriff verschafft, der allem übrigen, was man von diesem Dinge sagen kann, zum Grunde gelegt wird. Eben dieses ist ohne Zweifel die Ursache, weswegen man bei den klärsten anderweitigen Beweisen, daß Anziehung eben so wohl zu den Grundkräften der Materie gehören müsse als Zurückstoßung, sich gleichwohl gegen die erstere so sehr sträubt und gar keine bewegende Kräfte, als nur durch Stoß und Druck (beides vermittelst der Undurchdringlichkeit) einräumen will. Denn wodurch der Raum erfüllt ist, das ist die Substanz, sagt man, und das hat auch seine gute Richtigkeit. Da aber diese Substanz ihr Dasein uns nicht anders als durch den Sinn, wodurch wir ihre Undurchdringlichkeit wahrnehmen, nämlich das Gefühl, offenbart, mithin nur in Beziehung auf Berührung, deren Anfang (in der Annäherung einer Materie zur andern) der Stoß, die Fortdauer aber ein Druck heißt: so scheint es, als ob alle unmittelbare Wirkung einer Materie auf die andere niemals was anders, als Druck oder Stoß sein könne, zwei Einflüsse, die wir allein unmittelbar empfinden können, dagegen Anziehung, die uns an sich entweder gar keine Empfindung, oder doch keinen bestimmten Gegenstand derselben geben kann, uns als Grundkraft so schwer in den Kopf will.

Lehrsatz 6.

Durch bloße Anziehungskraft ohne Zurückstoßung ist keine Materie möglich.

Beweis.

Anziehungskraft ist die bewegende Kraft der Materie, wodurch sie eine andere treibt, sich ihr zu nähern, folglich, wenn sie zwischen allen Theilen der Materie angetroffen wird, ist die Materie vermittelst ihrer bestrebt die Entfernung ihrer Theile von einander, mithin auch den Raum, den sie zusammen einnehmen, zu verringern. Nun kann nichts die Wir-

kung einer bewegenden Kraft hindern, als eine andere, ihr entgegengesetzte bewegende Kraft; diese aber, welche der Attraction entgegengesetzt ist, ist die repulsive Kraft. Also würden ohne repulsive Kräfte durch bloße Annäherung alle Theile der Materie sich ohne Hinderniß einander nähern und den Raum, den diese einnimmt, verringern. Da nun in dem angenommenen Falle keine Entfernung der Theile ist, in welcher eine größere Annäherung durch Anziehung vermittelst einer zurückstoßenden Kraft unmöglich gemacht wurde, so würden sie sich so lange zu einander bewegen, bis gar keine Entfernung zwischen ihnen angetroffen würde, d. i. sie würden in einen mathematischen Punkt zusammenfließen, und der Raum würde leer, mithin ohne alle Materie sein. Demnach ist Materie durch bloße Anziehungskräfte ohne zurückstoßende unmöglich.

Zusatz.

Diejenige Eigenschaft, auf welcher als Bedingung selbst die innere Möglichkeit eines Dinges beruht, ist ein wesentliches Stück derselben. Also gehört die Zurückstoßungskraft zum Wesen der Materie eben so wohl wie die Anziehungskraft, und keine kann von der anderen im Begriff der Materie getrennt werden.

Anmerkung.

Weil überall nur zwei bewegende Kräfte im Raum gedacht werden können, die Zurückstoßung und Anziehung, so war es, um beider ihre Vereinigung im Begriffe einer Materie überhaupt a priori zu beweisen, vorher nöthig, daß jede für sich allein erwogen würde, um zu sehen, was sie, allein genommen, zur Darstellung einer Materie leisten könnte. Es zeigt sich nun, daß, sowohl wenn man keine von beiden zum Grunde legt, als auch wenn man blos eine von ihnen annimmt, der Raum allemal leer bleibe und keine Materie in demselben angetroffen werde.

Erklärung 6.

Berührung im physischen Verstande ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die Wirkung einer Materie auf die andere außer der Berührung ist die Wirkung in die Ferne (actio in distans). Diese Wirkung in die Ferne, die auch ohne Vermittelung zwischen inne liegender

Materie möglich ist, heißt die unmittelbare Wirkung in die Ferne, oder auch die Wirkung der Materien auf einander durch den leeren Raum.

Anmerkung.

Die Berührung in mathematischer Bedeutung ist die gemeinschaftliche Grenze zweier Räume, die also weder innerhalb dem einen, noch dem anderen Raume ist. Daher können gerade Linien einander nicht berühren, sondern wenn sie einen Punkt gemein haben, so gehört er sowohl innerhalb die eine, als die andere dieser Linien, wenn sie fortgezogen werden, d. i. sie schneiden sich. Aber Cirkel und gerade Linie, Cirkel und Cirkel berühren sich in einem Punkte, Flächen in einer Linie und Körper in Flächen. Die mathematische Berührung wird bei der physischen zum Grunde gelegt, aber sie macht sie allein noch nicht aus, zu ihr muß, damit die letztere daraus entspringe, noch ein dynamisches Verhältniß und zwar nicht der Anziehungskräfte, sondern der zurückstoßenden, d. i. der Undurchdringlichkeit, hinzugedacht werden. Physische Berührung ist Wechselwirkung der repulsiven Kräfte in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Materien.

Lehrsatz 7.

Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum.

Beweis.

Die ursprüngliche Anziehungskraft enthält selbst den Grund der Möglichkeit der Materie, als desjenigen Dinges, was einen Raum in bestimmtem Grade erfüllt, mithin selbst sogar von der Möglichkeit einer physischen Berührung derselben. Sie muß also vor dieser vorhergehen, und ihre Wirkung muß folglich von der Bedingung der Berührung unabhängig sein. Nun ist die Wirkung einer bewegenden Kraft, die von aller Berührung unabhängig ist, auch von der Erfüllung des Raums zwischen dem Bewegenden und dem Bewegten unabhängig, d. i. sie muß auch, ohne daß der Raum zwischen beiden erfüllt ist, Statt finden, mithin als Wirkung durch den leeren Raum. Also ist die ursprüngliche und aller Materie wesentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum.

Anmerkung 1.

Daß man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen sollte, ist eine ganz unmögliche Forderung; denn sie heißen eben darum Grundkräfte, weil sie von keiner anderen abgeleitet, d. i. gar nicht begriffen, werden können. Es ist aber die ursprüngliche Anziehungskraft nicht im mindesten *unbegreiflicher*, als die ursprüngliche Zurückstoßung. Sie bietet sich nur nicht so unmittelbar den Sinnen dar, als die Undurchdringlichkeit, uns Begriffe von bestimmten Objecten im Raume zu liefern. Weil sie also nicht gefühlt, sondern nur geschlossen werden will, so hat sie so fern den Anschein einer abgeleiteten Kraft, gleich als ob sie nur ein verstecktes Spiel der bewegenden Kräfte durch Zurückstoßung wäre. Näher erwogen sehen wir: daß sie gar nicht weiter irgend wovon abgeleitet werden könne, am wenigsten von der bewegenden Kraft der Materien durch ihre Undurchdringlichkeit, da ihre Wirkung gerade das Widerspiel der letzteren ist. Der gemeinste Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne ist: daß eine Materie doch nicht da, *wo sie nicht ist*, unmittelbar wirken könne. Wenn die Erde den Mond unmittelbar treibt, sich ihr zu nähern, so wirkt die Erde auf ein Ding, das viele tausend Meilen von ihr entfernt ist, und dennoch unmittelbar; der Raum zwischen ihr und dem Monde mag auch als völlig leer angesehen werden. Denn obgleich zwischen beiden Körpern Materie läge, so thut diese doch nichts zu jener Anziehung. Sie wirkt also an einem Orte, wo sie nicht ist, unmittelbar: etwas was dem Anscheine nach widersprechend ist. Allein es ist so wenig widersprechend, daß man vielmehr sagen kann, ein jedes Ding im Raume wirkt auf ein anderes nur an einem Ort, wo das Wirkende nicht ist. Denn sollte es an demselben Orte, wo es selbst ist, wirken, so würde das Ding, worauf es wirkt, gar nicht *außer ihm* sein; denn dieses *Außerhalb* bedeutet die Gegenwart in einem Orte, darin das andere nicht ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punkt der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist; denn beide sind um die Summe ihrer Halbmesser von einander entfernt. Auch würde im Punkte der Berührung sogar kein Theil, weder der Erde, noch des Mondes, anzutreffen sein, denn dieser Punkt liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil weder von dem einen noch dem anderen ausmacht. Daß also Materien in einander in der Entfernung nicht unmittelbar wirken können, würde so viel sagen als: sie können in einander nicht unmittelbar wirken, ohne Vermittelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit. Nun würde dieses eben so viel sein, als ob ich sagte: die repulsiven Kräfte sind die einzigen, damit Materien wirksam sein können, oder sie sind wenigstens die nothwendigen Bedingungen, unter denen allein Materien auf einander wirken können, welches entweder die Anziehungskraft für ganz unmöglich oder doch immer von der Wirkung der repulsiven Kräfte abhängig erklären würde; beides sind aber Behauptungen ohne allen Grund. Die Verwechselung der mathe-

matischen Berührung der Räume und der physischen durch zurücktreibende Kräfte macht hier den Grund des Mißverstandes aus. Sich unmittelbar außer der Berührung anziehen, heißt sich einander nach einem beständigen Gesetze nähern, ohne daß eine Kraft der Zurückstoßung dazu die Bedingung enthalte, welches doch eben so gut sich muß denken lassen, als einander unmittelbar zurückstoßen, d. i. sich einander nach einem beständigen Gesetze fliehen, ohne daß die Anziehungskraft daran irgend einigen Antheil habe. Denn beide bewegende Kräfte sind von ganz verschiedener Art, und es ist nicht der mindeste Grund dazu, eine von der anderen abhängig zu machen und ihr ohne Vermittelung der andern die Möglichkeit abzustreiten.

Anmerkung 2.

Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewegung entspringen; denn die Berührung ist Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit, welche also alle Bewegung abhält. Also muß doch irgend eine unmittelbare Anziehung außer der Berührung und mithin in der Entfernung angetroffen werden; denn sonst könnten selbst die drückenden und stoßenden Kräfte, welche die Bestrebung zur Annäherung hervorbringen sollen, da sie in entgegengesetzter Richtung mit der repulsiven Kraft der Materie wirken, keine wenigstens nicht in der Natur der Materie ursprünglich liegende Ursache haben. Man kann diejenige Anziehung, die ohne Vermittelung der repulsiven Kräfte geschieht, die *wahre* Anziehung, diejenige, welche blos auf jene Art vor sich geht, die *scheinbare* nennen; denn eigentlich übt der Körper, dem ein anderer sich blos darum zu nähern bestrebt ist, weil dieser anderweitig durch Stoß zu ihm getrieben worden, gar keine Anziehungskraft auf diesen aus. Aber selbst diese scheinbare Anziehungen müssen doch zuletzt eine wahre zum Grunde haben, weil Materie, deren Druck oder Stoß statt Anziehung dienen soll, ohne anziehende Kräfte nicht einmal Materie sein würde (Lehrsatz 5) und folglich die Erklärungsart aller Phänomenen der Annäherung durch *blos scheinbare* Anziehung sich im Cirkel herumdreht. Man hält gemeiniglich dafür, *Newton* habe zu seinem System gar nicht nöthig gefunden, eine unmittelbare Attraction der Materien anzunehmen, sondern mit der strengsten Enthaltsamkeit der reinen Mathematik hierin den Physikern volle Freiheit gelassen, die Möglichkeit derselben zu erklären, wie sie es gut finden möchten, ohne seine Sätze mit ihrem Hypothesenspiel zu bemengen. Allein wie konnte er den Satz gründen, daß die allgemeine Anziehung der Körper, die sie in gleichen Entfernungen um sich ausüben, der Quantität ihrer Materie proportionirt sei, wenn er nicht annahm, daß alle Materie, mithin blos als Materie und durch ihre wesentliche Eigenschaft diese Bewegungskraft ausübe? Denn obgleich freilich zwischen zwei Körpern, sie mögen der Materie nach gleichartig sein, oder nicht, wenn der eine den anderen zieht, die wechselseitige Annäherung (nach dem Gesetze der Gleichheit der Wechselwirkung) immer in umge-

kehrtem Verhältniß der Quantität der Materie geschehen muß, so macht dieses Gesetz doch nur ein Princip der Mechanik, aber nicht der Dynamik, d. i. es ist ein Gesetz der Bewegungen, die aus anziehenden Kräften folgen, nicht der Proportion der Anziehungskräfte selbst und gilt von allen bewegenden Kräften überhaupt. Wenn daher ein Magnet einmal durch einen anderen, gleichen Magnet, ein andermal durch eben denselben, der aber in einer zweimal schwereren hölzernen Büchse eingeschlossen wäre, gezogen wird, so wird dieser im letzteren Falle dem ersteren mehr relative Bewegung ertheilen als im ersteren, obgleich das Holz, welches die Quantität der Materie des letzteren vermehrt, zur Anziehungskraft desselben gar nichts hinzuthut und keine magnetische Anziehung der Büchse beweiset. Newton sagt (Cor. 2. Prop. 6. Lib. III. Princip. Phil. N.): „Wenn der Äther oder irgend ein anderer Körper ohne Schwere wäre, so würde, da jener von jeder anderen Materie doch in nichts als der Form unterschieden ist, er nach und nach durch allmählige Veränderung dieser Form in eine Materie von der Art wie die, so auf Erden die meiste Schwere haben, verwandelt werden können und diese letztere also umgekehrt durch allmählige Veränderung ihrer Form alle ihre Schwere verlieren können, welches der Erfahrung zuwider ist ꝛc.“ Er schloß also selbst nicht den Äther (wieviel weniger andere Materien) vom Gesetze der Anziehung aus. Was konnte ihm denn nun noch für eine Materie übrigbleiben, um durch deren Stoß die Annäherung der Körper zu einander als bloße scheinbare Anziehung anzusehen? Also kann man diesen großen Stifter der Attractionstheorie nicht als seinen Vorgänger anführen, wenn man sich die Freiheit nimmt, der wahren Anziehung, die dieser behauptete, eine scheinbare zu unterschieben und die Nothwendigkeit des Antriebs durch den Stoß anzunehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Er abstrahirte mit Recht von allen Hypothesen, die Frage wegen der Ursache der allgemeinen Attraction der Materie zu beantworten; denn diese Frage ist physisch, oder metaphysisch, nicht aber mathematisch, und ob er gleich in der Vorerinnerung zur zweiten Ausgabe seiner Optik sagt: ne quis *gravitatem* inter *essentiales* corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam de eius causa investiganda subieci, so merkt man wohl, daß der Anstoß, den seine Zeitgenossen und vielleicht er selbst am Begriffe einer ursprünglichen Anziehung nahmen, ihn mit sich selbst uneinig machte: denn er konnte schlechterdings nicht sagen, daß sich die Anziehungskräfte zweier Planeten, z. B. des Jupiters und Saturns, die sie in gleichen Entfernungen ihrer Trabanten (deren Masse man nicht kennt) beweisen, wie die Quantität der Materie jener Weltkörper verhalten, wenn er nicht annahm, daß sie blos als Materie, mithin nach einer allgemeinen Eigenschaft derselben andere Materie anzögen.

Erklärung 7.

Eine bewegende Kraft, dadurch Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können, nenne ich eine Flächenkraft; diejenige aber, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft.

Zusatz.

Die Zurückstoßungskraft, vermittelst deren die Materie einen Raum erfüllt, ist eine bloße Flächenkraft. Denn die einander berührende Theile begrenzen einer den Wirkungsraum der anderen, und die repulsive Kraft kann keinen entferntern Theil bewegen ohne vermittelst der dazwischen liegenden, und eine quer durch diese gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf eine andere durch Ausdehnungskräfte ist unmöglich. Dagegen einer Anziehungskraft, vermittelst deren eine Materie einen Raum einnimmt, ohne ihn zu erfüllen, dadurch sie also auf andere, entfernte wirkt durch den leeren Raum, deren Wirkung setzt keine Materie, die dazwischen liegt, Grenzen. So muß nun die ursprüngliche Anziehung, welche die Materie selbst möglich macht, gedacht werden, und also ist sie eine durchdringende Kraft und dadurch allein jederzeit der Quantität der Materie proportionirt.

Lehrsatz 8.

Die ursprüngliche Anziehungskraft, worauf selbst die Möglichkeit der Materie als einer solchen beruht, erstreckt sich im Weltraume von jedem Theile derselben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

Beweis.

Weil die ursprüngliche Anziehungskraft zum Wesen der Materie gehört, so kommt sie auch jedem Theil derselben zu, nämlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken. Setzet nun: es sei eine Entfernung, über welche

heraus sie sich nicht erstreckte, so würde diese Begrenzung der Sphäre ihrer Wirksamkeit entweder auf der innerhalb dieser Sphäre liegenden Materie, oder blos auf der Größe des Raumes, auf welchen sie diesen Einfluß verbreitet, beruhen. Das Erstere findet nicht statt; denn diese Anziehung ist eine durchdringende Kraft und wirkt unmittelbar in der Entfernung unerachtet aller dazwischen liegenden Materien durch jeden Raum, als einen leeren Raum. Das Zweite findet gleichfalls nicht statt. Denn weil eine jede Anziehung eine bewegende Kraft ist, die einen Grad hat, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können: so würde in der größeren Entfernung zwar ein Grund liegen, den Grad der Attraction nach dem Maße der Ausbreitung der Kraft in umgekehrtem Verhältnisse zu vermindern, niemals aber sie völlig aufzuheben. Da nun also nichts ist, was die Sphäre der Wirksamkeit der ursprünglichen Anziehung jedes Theils der Materie irgendwo begrenzte, so erstreckt sie sich über alle anzugebende Grenzen auf jede andere Materie, mithin im Weltraume ins Unendliche.

Zusatz 1.

Aus dieser ursprünglichen Anziehungskraft als einer durchdringenden, von aller Materie, mithin in Proportion der Quantität derselben ausgeübten und auf alle Materie, in alle mögliche Weiten ihre Wirkung erstreckenden Kraft müßte nun in Verbindung mit der ihr entgegenwirkenden, nämlich zurücktreibenden, Kraft die Einschränkung der letzteren, mithin die Möglichkeit eines in einem bestimmten Grade erfüllten Raumes abgeleitet werden können, und so würde der dynamische Begriff der Materie als des Beweglichen, das seinen Raum (in bestimmtem Grade) erfüllt, construirt werden. Aber hiezu bedarf man eines Gesetzes des Verhältnisses sowohl der ursprünglichen Anziehung, als Zurückstoßung in verschiedenen Entfernungen der Materie und ihrer Theile von einander, welches, da es nun lediglich auf dem Unterschiede der Richtung dieser beiden Kräfte (da ein Punkt getrieben wird, sich entweder andern zu nähern, oder sich von ihnen zu entfernen) und auf der Größe des Raumes beruht, in den sich jede dieser Kräfte in verschiedenen Weiten verbreitet, eine reine mathematische Aufgabe ist, die nicht mehr für die Metaphysik gehört, selbst nicht was die Verantwortung betrifft, wenn es etwa nicht gelingen sollte, den Begriff der Materie auf diese Art zu construiren. Denn sie verantwortet blos die Richtigkeit der unserer Vernunfterkenntniß vergönnten

Elemente der Construction, die Unzulänglichkeit und die Schranken unserer Vernunft in der Ausführung verantwortet sie nicht.

Zusatz 2.

Da alle gegebene Materie mit einem bestimmten Grade der repulsiven Kraft ihren Raum erfüllen muß, um ein bestimmtes materielles Ding auszumachen, so kann nur eine ursprüngliche Anziehung im Conflict mit der ursprünglichen Zurückstoßung einen bestimmten Grad der Erfüllung des Raums, mithin Materie möglich machen; es mag nun sein, daß der erstere von der eigenen Anziehung der Theile der zusammengedrückten Materie unter einander, oder von der Vereinigung derselben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühre.

Die ursprüngliche Anziehung ist der Quantität der Materie proportional und erstreckt sich ins Unendliche. Also kann die dem Maße nach bestimmte Erfüllung eines Raumes durch Materie am Ende nur von der ins Unendliche sich erstreckenden Anziehung derselben bewirkt und jeder Materie nach dem Maße ihrer Zurückstoßungskraft ertheilt werden.

Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung, die alle Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt, heißt die Gravitation; die Bestrebung in der Richtung der größeren Gravitation sich zu bewegen ist die Schwere. Die Wirkung von der durchgängigen repulsiven Kraft der Theile jeder gegebenen Materie heißt dieser ihre ursprüngliche Elasticität. Diese also und die Schwere machen die einzigen a priori einzusehenden allgemeinen Charaktere der Materie, jene innerlich, diese im äußeren Verhältnisse, aus; denn auf den Gründen beider beruht die Möglichkeit der Materie selbst: Zusammenhang, wenn er als die wechselseitige Anziehung der Materie, die lediglich auf die Bedingung der Berührung eingeschränkt ist, erklärt wird, gehört nicht zur Möglichkeit der Materie überhaupt und kann daher a priori als damit verbunden nicht erkannt werden. Diese Eigenschaft würde also nicht metaphysisch, sondern physisch sein und daher nicht zu unsern gegenwärtigen Betrachtungen gehören.

Anmerkung 1.

Eine kleine Vorerinnerung zum Behufe des Versuchs einer solchen vielleicht möglichen Construction kann ich doch nicht unterlassen beizufügen.

1) Von einer jeden Kraft, die in verschiedene Weiten unmittelbar wirkt und

in Ansehung des Grades, womit sie auf einen jeden in gewisser Weite gegebenen Punkt bewegende Kraft ausübt, nur durch die Größe des Raumes, in welchem sie sich ausbreiten muß, um auf jenen Punkt zu wirken, eingeschränkt wird, kann man sagen: daß sie in allen Räumen, in die sie sich verbreitet, so klein oder groß sie auch sein mögen, immer ein gleiches Quantum ausmache, daß aber der Grad ihrer Wirkung auf jenen Punkt in diesem Raume jederzeit im umgekehrten Verhältniß des Raumes stehe, in welchen sie sich hat verbreiten müssen, um auf ihn wirken zu können. So breitet sich z. B. von einem leuchtenden Punkt das Licht allerwärts in Kugelflächen aus, die mit den Quadraten der Entfernung immer wachsen, und das Quantum der Erleuchtung ist in allen diesen ins Unendliche größeren Kugelflächen im Ganzen immer dasselbe, woraus aber folgt: daß ein in dieser Kugelfläche angenommener gleicher Theil dem Grade nach desto weniger erleuchtet sein müsse, als jene Fläche der Verbreitung eben desselben Lichtquantum größer ist, und so bei allen anderen Kräften und Gesetzen, nach welchen sie sich entweder in Flächen, oder auch körperlichen Raum verbreiten müssen, um ihrer Natur nach auf entfernte Gegenstände zu wirken. Es ist besser, die Verbreitung einer bewegenden Kraft aus einem Punkt in alle Weiten so vorzustellen, als auf die gewöhnliche Art, wie es unter andern in der Optik geschieht, durch von einem Mittelpunkt auseinander laufende Cirkelstrahlen. Denn da auf solche Art gezogene Linien niemals den Raum, durch den sie gehen, und also auch nicht die Fläche, auf die sie treffen, füllen können, so viel deren auch gezogen oder angelegt werden, welches die unvermeidliche Folge ihrer Divergenz ist, so geben sie nur zu beschwerlichen Folgerungen, diese aber zu Hypothesen Anlaß, die gar wohl vermieden werden könnten, wenn man blos die Größe der ganzen Kugelfläche in Betrachtung zöge, die von derselben Quantität Licht gleichförmig erleuchtet werden soll, und den Grad der Erleuchtung derselben in jeder Stelle wie natürlich in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Größe zum Ganzen nimmt, und so bei aller anderen Verbreitung einer Kraft durch Räume von verschiedener Größe.

2) Wenn die Kraft eine unmittelbare Anziehung in der Ferne ist, so müssen um desto mehr die Richtungslinien der Anziehung nicht, als ob sie von dem ziehenden Punkte wie Strahlen ausliefen, sondern so wie sie von allen Punkten der umgebenden Kugelfläche (deren Halbmesser jene gegebene Weite ist) zum ziehenden Punkt zusammenlaufen, vorgestellt werden. Denn selbst die Richtungslinie der Bewegung zum Punkte hin, der die Ursache und Ziel derselben ist, giebt schon den terminus a quo an, von wo die Linien anfangen müssen, nämlich von allen Punkten der Oberfläche, von dem sie zum ziehenden Mittelpunkte und nicht umgekehrt ihre Richtung haben: denn jene Größe der Fläche bestimmt allein die Menge der Linien, der Mittelpunkt läßt sie unbestimmt.*)

*) Es ist unmöglich nach Linien, die sich strahlenweise aus einem Punkte ausbreiten, Flächen in gegebenen Entfernungen als mit der Wirkung derselben, sie sei

3) Wenn die Kraft eine unmittelbare Zurückstoßung ist, dadurch ein Punkt (in der blos mathematischen Darstellung) einen Raum dynamisch erfüllt, und es ist die Frage, nach welchem Gesetze der unendlich kleinen Entfernungen (die hier den Berührungen gleich gelten) eine ursprüngliche repulsive Kraft (deren Einschränkung folglich lediglich auf dem Raum beruht, in dem sie verbreitet worden) in verschiedenen Entfernungen wirke: so kann man noch weniger diese Kraft durch divergirende Zurückstoßungsstrahlen aus dem angenommenen repellirenden Punkte vorstellig machen, obgleich die Richtung der Bewegung ihn zum terminus a quo hat, weil der Raum, in welchem die Kraft verbreitet werden muß, um in der Entfernung zu wirken, ein körperlicher Raum ist, der als erfüllt gedacht werden soll (wovon die Art, wie nämlich ein Punkt durch bewegende Kraft dieses, d. i. dynamisch, einen Raum körperlich erfüllen könne, freilich keiner weiteren mathematischen Darstellung fähig ist), und divergirende Strahlen aus einem Punkte die repellirende Kraft eines körperlichen, erfüllten Raumes unmöglich vorstellig machen können: sondern man würde die Zurückstoßung bei verschiedenen unendlich kleinen Entfernungen dieser

---

Erleuchtung oder Anziehung, ganz erfüllt vorzustellen. So würde bei solchen auslaufenden Lichtstrahlen die geringere Erleuchtung einer entfernten Fläche blos darauf beruhen, daß zwischen den erleuchteten Stellen unerleuchtete und diese desto größer, je weiter die Fläche entfernt, übrig bleiben. Eulers Hypothese vermeidet diese Unschicklichkeit, hat aber freilich desto mehr Schwierigkeit die geradlinichte Bewegung des Lichts begreiflich zu machen. Diese Schwierigkeit aber rührt von einer gar wohl vermeidlichen mathematischen Vorstellung der Lichtmaterie als einer Anhäufung von Kügelchen her, die freilich nach ihrer verschiedentlich schiefen Lage gegen die Richtung des Stoßes Seitenbewegung des Lichts geben würde, da an dessen Statt nichts hindert, diese Materie als ein ursprünglich Flüssiges und zwar durch und durch, ohne in feste Körperchen zertheilt zu sein, zu denken. Will der Mathematiker die Abnahme des Lichts bei zunehmender Entfernung anschaulich machen, so bedient er sich auslaufender Cirkelstrahlen, um auf der Kugelfläche ihrer Verbreitung die Größe des Raumes, darin dieselbe Quantität des Lichts zwischen diesen Cirkelstrahlen gleichförmig verbreitet werden soll, mithin die Verringerung des Grades der Erleuchtung darzustellen; er will aber nicht, daß man diese Strahlen als die einzig erleuchtenden ansehen solle, gleich als ob immer lichtleere Plätze, die bei größerer Weite größer würden, zwischen ihnen anzutreffen wären. Will man jede solcher Flächen als durchaus erleuchtet sich vorstellen, so muß dieselbe Quantität der Erleuchtung, die die kleinere bedeckt, auf der größeren als gleichförmig gedacht werden, und müssen also, um die geradlinichte Richtung anzuzeigen, von der Fläche und allen ihren Punkten zu dem leuchtenden gerade Linien gezogen werden. Die Wirkung und ihre Größe muß vorher gedacht sein und darauf die Ursache verzeichnet werden. Eben dieses gilt von den Anziehungsstrahlen, wenn man sie so nennen will, ja von allen Richtungen der Kräfte, die von einem Punkte aus einen Raum, und wäre er auch ein körperlicher, erfüllen sollen.

einander treibenden Punkte schlechterdings blos in umgekehrtem Verhältnisse der körperlichen Räume, die jeder dieser Punkte dynamisch erfüllt, mithin des Cubus der Entfernungen derselben von einander schätzen, ohne sie construiren zu können.

4) Also würde die ursprüngliche Anziehung der Materie in umgekehrtem Verhältniß der Quadrate der Entfernung in alle Weiten, die ursprüngliche Zurückstoßung in umgekehrtem Verhältniß der Würfel der unendlich kleinen Entfernungen wirken, und durch eine solche Wirkung und Gegenwirkung beider Grundkräfte würde Materie von einem bestimmten Grade der Erfüllung ihres Raumes möglich sein: weil, da die Zurückstoßung bei Annäherung der Theile in größerem Maße wächst als die Anziehung, die Grenze der Annäherung, über die durch gegebene Anziehung keine größere möglich ist, mithin auch jener Grad der Zusammendrückung bestimmt ist, der das Maß der intensiven Erfüllung des Raumes ausmacht.

Anmerkung 2.

Ich sehe wohl die Schwierigkeit dieser Erklärungsart der Möglichkeit einer Materie überhaupt, die darin besteht, daß, wenn ein Punkt durch repulsive Kraft unmittelbar keinen anderen treiben kann, ohne zugleich den ganzen körperlichen Raum bis zu der gegebenen Entfernung durch seine Kraft zu erfüllen, dieser alsdann, wie zu folgen scheint, mehrere treibende Punkte enthalten müßte, welches der Voraussetzung widerspricht und oben (Lehrsatz 4) unter dem Namen einer Sphäre der Zurückstoßung des Einfachen im Raume widerlegt worden. Es ist aber ein Unterschied zwischen dem Begriffe eines wirklichen Raumes, der gegeben werden kann, und der bloßen Idee von einem Raume, der lediglich zur Bestimmung des Verhältnisses gegebener Räume gedacht wird, in der That aber kein Raum ist, zu machen. In dem angeführten Falle einer vermeinten physischen Monadologie sollten es wirkliche Räume sein, welche von einem Punkte dynamisch, nämlich durch Zurückstoßung, erfüllt wären, denn sie existirten als Punkte vor aller daraus möglichen Erzeugung der Materie und bestimmten durch die ihnen eigene Sphäre ihrer Wirksamkeit den Theil des zu erfüllenden Raumes, der ihnen angehören könnte. Daher kann in gedachter Hypothese die Materie auch nicht als ins Unendliche theilbar und als Quantum continuum angesehen werden; denn die Theile, die unmittelbar einander zurückstoßen, haben doch eine bestimmte Entfernung von einander (die Summe der Halbmesser der Sphäre ihrer Zurückstoßung); dagegen, wenn wir, wie es wirklich geschieht, die Materie als stetige Größe denken, ganz und gar keine Entfernung der einander unmittelbar zurückstoßenden Theile stattfindet, folglich auch keine größer oder kleiner werdende Sphäre ihrer unmittelbaren Wirksamkeit. Nun können sich aber Materien ausdehnen, oder zusammengedrückt werden (wie die Luft), und da stellt man sich eine Entfernung ihrer nächsten Theile vor, die da wachsen und abnehmen könne. Weil aber die nächsten Theile einer stetigen Materie einander berühren, sie mag nun weiter ausgedehnt oder zu-

sammengedrückt sein, so denkt man sich jene Entfernungen von einander als unendlich-klein und diesen unendlich kleinen Raum als im größeren oder kleineren Grade von ihrer Zurückstoßungskraft erfüllt. Der unendlich kleine Zwischenraum ist aber von der Berührung gar nicht unterschieden, also nur die Idee vom Raume, die dazu dient, um die Erweiterung einer Materie als stetiger Größe anschaulich zu machen, ob sie zwar wirklich, so, gar nicht begriffen werden kann. Wenn es also heißt: die zurückstoßenden Kräfte der einander unmittelbar treibenden Theile der Materie stehen in umgekehrtem Verhältnisse der Würfel ihrer Entfernungen, so bedeutet das nur: sie stehen in umgekehrtem Verhältnisse der körperlichen Räume, die man sich zwischen Theilen denkt, die einander dennoch unmittelbar berühren, und deren Entfernung eben darum unendlich klein genannt werden muß, damit sie von aller wirklichen Entfernung unterschieden werde. Man muß also aus den Schwierigkeiten der Construction eines Begriffs, oder vielmehr aus der Mißdeutung derselben keinen Einwurf wider den Begriff selber machen; denn sonst würde er die mathematische Darstellung der Proportion, mit welcher die Anziehung in verschiedenen Entfernungen geschieht, eben so wohl als diejenigen, wodurch ein jeder Punkt in einem sich ausdehnenden oder zusammengedrückten Ganzen von Materie den andern unmittelbar zurückstößt, treffen. Das allgemeine Gesetz der Dynamik würde in beiden Fällen dieses sein: die Wirkung der bewegenden Kraft, die von einem Punkte auf jeden anderen außer ihm ausgeübt wird, verhält sich umgekehrt wie der Raum, in welchem dasselbe Quantum der bewegenden Kraft sich hat ausbreiten müssen, um auf diesen Punkt unmittelbar in der bestimmten Entfernung zu wirken.

Aus dem Gesetze der ursprünglich einander zurückstoßenden Theile der Materie in umgekehrtem kubischen Verhältnisse ihrer unendlich kleinen Entfernungen müßte also nothwendig ein ganz anderes Gesetz der Ausdehnung und Zusammendrückung derselben, als das Mariottische der Luft folgen; denn dieses beweiset fliehende Kräfte ihrer nächsten Theile, die in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Entfernungen stehen, wie Newton darthut (Princ. Ph. N. Lib. II. Propos. 23. Schol.). Allein man kann die Ausspannungskraft der letzteren auch nicht als die Wirkung ursprünglich zurückstoßender Kräfte ansehen, sondern sie beruht auf der Wärme, die nicht blos als eine in sie eingedrungene Materie, sondern allem Ansehen nach durch ihre Erschütterungen die eigentlichen Lufttheile (denen man überdem wirkliche Entfernungen von einander zugestehen kann) nöthigt, einander zu fliehen. Daß aber diese Bebungen den einander nächsten Theilen eine Fliehkraft, die in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Entfernungen steht, ertheilen müssen, läßt sich nach den Gesetzen der Mittheilung der Bewegung durch Schwingung elastischer Materien wohl begreiflich machen.

Noch erkläre ich, daß ich nicht wolle, daß gegenwärtige Exposition des Gesetzes einer ursprünglichen Zurückstoßung als zur Absicht meiner metaphysischen

Behandlung der Materie nothwendig gehörig angesehen, noch die letztere (welcher es genug ist, die Erfüllung des Raums als dynamische Eigenschaft derselben dargestellt zu haben) mit den Streitigkeiten und Zweifeln, welche die erste treffen könnten, bemengt werde.

Allgemeiner Zusatz zur Dynamik.

Wenn wir nach allen Verhandlungen derselben zurücksehen, so werden wir bemerken: daß darin *zuerst* das **Reelle** im Raume (sonst genannt das Solide) in der Erfüllung desselben durch *Zurückstoßungskraft*, *zweitens* das, was in Ansehung des ersteren als des eigentlichen Objects unserer äußeren Wahrnehmung **negativ** ist, nämlich die Anziehungskraft, durch welche, so viel an ihr ist, aller Raum würde durchdrungen, mithin das Solide gänzlich aufgehoben werden, *drittens* die **Einschränkung** der ersteren Kraft durch die zweite und die daher rührende Bestimmung des *Grades einer Erfüllung* des Raumes in Betrachtung gezogen, mithin die *Qualität* der Materie unter den Titeln der *Realität*, *Negation* und *Limitation*, so viel es einer metaphysischen Dynamik zukommt, vollständig abgehandelt worden.

Allgemeine Anmerkung zur Dynamik.

Das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur ist: daß alles Reale der Gegenstände äußerer Sinne, was nicht blos Bestimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) ist, als bewegende Kraft angesehen werden müsse; wodurch also das so genannte Solide oder die absolute Undurchdringlichkeit, als ein leerer Begriff, aus der Naturwissenschaft verwiesen und an ihrer Statt zurücktreibende Kraft gesetzt, dagegen aber die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleien einer sich selbst mißverstehenden Metaphysik vertheidigt und, als Grundkraft, selbst zur Möglichkeit des Begriffs von Materie für nothwendig erklärt wird. Hieraus entspringt nun die Folge: daß der Raum, wenn man es nöthig finden sollte, auch *ohne leere Zwischenräume* innerhalb der Materie auszustreuen, allenfalls durchgängig und gleichwohl in verschiedenem Grade *erfüllt* angenommen werden könne. Denn es kann nach dem ursprünglich verschiedenen Grade der repulsiven Kräfte, auf denen die erste Eigenschaft der Materie, nämlich die, einen Raum zu erfüllen, beruht, ihr Verhältniß zur ursprünglichen Anziehung (es sei einer jeden Materie für sich selbst, oder zur ver-

einigten Anziehung aller Materie des Universum) unendlich verschieden gedacht werden: weil die Anziehung auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raume beruht, da hingegen die expansive Kraft derselben auf dem Grade ihn zu erfüllen, der specifisch sehr unterschieden sein kann (wie etwa dieselbe Quantität Luft in demselben Volumen nach ihrer größeren oder minderen Erwärmung mehr oder weniger Elasticität beweiset); wovon der allgemeine Grund dieser ist: daß durch wahre Anziehung alle Theile der Materie unmittelbar auf alle Theile der andern, durch expansive Kraft aber nur die in der Berührungsfläche wirken, wobei es einerlei ist, ob hinter dieser viel oder wenig von dieser Materie angetroffen werde. Hieraus allein entspringt nun schon ein großer Vortheil für die Naturwissenschaft, weil ihr dadurch die Last abgenommen wird, aus dem Vollen und Leeren eine Welt blos nach der Phantasie zu zimmern, vielmehr alle Räume voll und doch in verschiednem Maße erfüllt gedacht werden können, wodurch der leere Raum wenigstens seine Nothwendigkeit verliert und auf den Werth einer Hypothese zurückgesetzt wird, da er sonst unter dem Vorwande einer zu Erklärung der verschiedentlichen Grade der Erfüllung des Raums nothwendigen Bedingung sich des Titels eines Grundsatzes anmaßen konnte.

Bei allem diesem ist der Vortheil einer hier methodisch-gebrauchten Metaphysik in Abstellung gleichfalls metaphysischer, aber nicht auf die Probe der Kritik gebrachter Principien augenscheinlich nur negativ. Indirect wird gleichwohl dadurch dem Naturforscher sein Feld erweitert, weil die Bedingungen, durch die er es vorher selbst einschränkte, und wodurch alle ursprüngliche Bewegungskräfte wegphilosophirt wurden, jetzt ihre Gültigkeit verlieren. Man hüte sich aber über das, was den allgemeinen Begriff einer Materie überhaupt möglich macht, hinaus zu gehen und die besondere oder sogar specifische Bestimmung und Verschiedenheit derselben a priori erklären zu wollen. Der Begriff der Materie wird auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt, welches man auch nicht anders erwarten konnte, weil im Raume keine Thätigkeit, keine Veränderung als blos Bewegung gedacht werden kann. Allein wer will die Möglichkeit der Grundkräfte einsehen? Sie können nur angenommen werden, wenn sie zu einem Begriff, von dem es erweislich ist, daß er ein Grundbegriff sei, der von keinem anderen weiter abgeleitet werden kann (wie der der Erfüllung des Raums), unvermeidlich gehören, und dieses sind Zurückstoßungs- und ihnen entgegenwirkende Anziehungskräfte überhaupt. Von dieser ihrer Verknüpfung und Folgen können wir allenfalls noch wohl a priori urtheilen, welche Verhältnisse derselben untereinander man sich, ohne sich selbst zu widersprechen, denken könne, aber sich darum doch nicht anmaßen, eine derselben als wirklich anzunehmen, weil zur Befugniß eine Hypothese zu errichten unnachlaßlich gefordert wird: daß die Möglichkeit dessen, was man annimmt, völlig gewiß sei, bei Grundkräften aber die Möglichkeit derselben niemals eingesehen werden kann. Und hierin hat die mathematisch-mechanische Erklärungsart über

die metaphysisch-dynamische einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann, nämlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoffe durch die mannigfaltige Gestalt der Theile vermittelst eingestreuter leerer Zwischenräume eine große specifische Mannigfaltigkeit der Materien sowohl ihrer Dichtigkeit, als Wirkungsart nach (wenn fremde Kräfte hinzukommen) zu Stande zu bringen. Denn die Möglichkeit der Gestalten sowohl als der leeren Zwischenräume läßt sich mit mathematischer Evidenz darthun; dagegen, wenn der Stoff selbst in Grundkräfte verwandelt wird (deren Gesetze a priori zu bestimmen, noch weniger aber eine Mannigfaltigkeit derselben, welche zu Erklärung der specifischen Verschiedenheit der Materie zureichte, zuverlässig anzugeben, wir nicht im Stande sind), uns alle Mittel abgehen, diesen Begriff der Materie zu *construiren* und, was wir allgemein dachten, in der Anschauung als möglich darzustellen. Aber jenen Vortheil büßt dagegen eine blos mathematische Physik auf der anderen Seite doppelt ein, indem sie erstlich einen leeren Begriff (der absoluten Undurchdringlichkeit) zum Grunde legen, zweitens alle der Materie *eigene* Kräfte aufgeben muß und überdem noch mit ihren ursprünglichen Configurationen des Grundstoffs und Einstreuung der leeren Räume, nachdem es das Bedürfniß zu erklären erfordert, der Einbildungskraft im Felde der Philosophie mehr Freiheit, ja gar rechtmäßigen Anspruch verstatten muß, als sich wohl mit der Behutsamkeit der letzteren zusammen reimen läßt.

Statt einer hinreichenden Erklärung der Möglichkeit der Materie und ihrer specifischen Verschiedenheit aus jenen Grundkräften, die ich nicht zu leisten vermag, will ich die Momente, worauf ihre specifische Verschiedenheit sich insgesammt a priori bringen (obgleich nicht eben so ihrer Möglichkeit nach begreifen) lassen muß, wie ich hoffe, vollständig darstellen. Die zwischen die Definitionen geschobene Anmerkungen werden die Anwendung derselben erläutern.

1) Ein **Körper** in physischer Bedeutung ist *eine Materie zwischen bestimmten Grenzen* (die also eine Figur hat). Der *Raum zwischen diesen Grenzen, seiner Größe nach betrachtet*, ist der **Raumesinhalt** (volumen). Der Grad der Erfüllung eines Raumes von bestimmtem Inhalt heißt **Dichtigkeit.** (Sonst wird der Ausdruck *dicht* auch absolut gebraucht für das, was *nicht hohl* [blasicht, löchericht] ist.) In dieser Bedeutung giebt es eine absolute Dichtigkeit in dem System der absoluten Undurchdringlichkeit und zwar, wenn eine Materie gar keine leere Zwischenräume enthält. Nach diesem Begriffe von Erfüllung des Raumes stellt man Vergleichungen an und nennt eine Materie dichter als die andere, die weniger Leeres in sich enthält, bis endlich die, in der kein Theil des Raumes leer ist, vollkommen dicht heißt. Des letzteren Ausdrucks kann man sich nur nach dem blos mathematischen Begriffe der Materie bedienen, allein im dynamischen System einer blos relativen Undurchdringlichkeit giebt es kein Maximum oder Minimum der Dichtigkeit, und gleichwohl kann jede noch so dünne Materie doch völlig dicht heißen, wenn sie ihren Raum ganz erfüllt, ohne

leere Zwischenräume zu enthalten, mithin ein Continuum, nicht ein Interruptum ist; allein sie ist doch in Vergleichung mit einer andern weniger dicht, in dynamischer Bedeutung, wenn sie ihren Raum zwar ganz, aber nicht in gleichem Grade erfüllt. Allein auch in dem letzteren System ist es unschicklich, sich ein Verhältniß der Materien ihrer Dichtigkeit nach zu denken, wenn man sie sich nicht untereinander als specifisch gleichartig vorstellt, so daß eine aus der andern durch bloße Zusammendrückung erzeugt werden kann. Da nun das letztere nicht eben nothwendig zur Natur aller Materie an sich erforderlich zu sein scheint, so kann zwischen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Ansehung ihrer Dichtigkeit füglich stattfinden, z. B. zwischen Wasser und Queckfilber, obzwar es im Gebrauche ist.

2) Anziehung, so fern sie blos als in der Berührung wirksam gedacht wird, heißt **Zusammenhang**. (Zwar thut man durch sehr gute Versuche dar, daß dieselbe Kraft, die in der Berührung Zusammenhang heißt, auch in sehr kleiner Entfernung wirksam befunden werde; allein die Anziehung heißt doch nur Zusammenhang, so fern ich sie blos in der Berührung denke, der gemeinen Erfahrung gemäß, bei welcher sie in kleinen Entfernungen kaum wahrgenommen wird. Zusammenhang wird gemeinhin für eine ganz allgemeine Eigenschaft der Materie angenommen, nicht als ob man zu ihr schon durch den Begriff einer Materie geleitet würde, sondern weil die Erfahrung sie allerwärts darthut. Allein diese Allgemeinheit muß nicht collectiv verstanden werden, als ob jede Materie durch diese Art der Anziehung auf jede andere im Weltraume zugleich wirkte — dergleichen die der Gravitation ist —, sondern blos disjunctiv, nämlich auf eine oder die andere, von welcher Art Materien sie auch sein mag, die mit ihr in Berührung kommt. Um deswillen und da diese Anziehung, wie es verschiedene Beweisgründe darthun können, nicht durchdringend, sondern nur Flächenkraft ist, da sie selbst als solche nicht einmal allerwärts nach der Dichtigkeit sich richtet, da zur völligen Stärke des Zusammenhanges ein vorhergehender Zustand der Flüssigkeit der Materien und der nachmaligen Erstarrung derselben erforderlich ist und die allergenaueste Berührung gebrochener fester Materien in eben denselben Flächen, mit denen sie vorher so stark zusammenhingen, z. B. eines Spiegelglases, wo es einen Riß hat, dennoch bei weitem den Grad der Anziehung nicht mehr verstattet, den es von seiner Erstarrung nach dem Flusse her hatte, so halte ich diese Attraction in der Berührung für keine Grundkraft der Materie, sondern eine nur abgeleitete; wovon weiter unten ein Mehreres.) Eine Materie, deren Theile unerachtet ihres noch so starken Zusammenhanges unter einander dennoch von jeder noch so kleinen bewegenden Kraft an einander können verschoben werden, ist **flüssig**. Theile einer Materie werden aber an einander **verschoben**, wenn sie ohne das Quantum der Berührung zu vermindern, nur genöthigt werden, diese unter einander zu ver-

wechseln. Theile, mithin auch Materien werden **getrennt**, wenn die Berührung nicht blos mit andern verwechselt, sondern aufgehoben oder ihr Quantum vermindert wird. Ein **fester** — besser ein **starrer** — Körper (corpus rigidum) ist der, dessen Theile nicht durch jede Kraft an einander verschoben werden können — die folglich mit einem gewissen Grade von Kraft dem Verschieben widerstehen. — Das Hinderniß des Verschiebens der Materien an einander ist die **Reibung.** Der Widerstand gegen die Trennung sich berührender Materien ist der Zusammenhang. Flüssige Materien erleiden also in ihrer Theilung keine Reibung, sondern wo diese angetroffen wird, werden die Materien als starr — in größerem oder minderem Grade, deren der letzte Klebrigkeit (viscositas) heißt — wenigstens ihren kleineren Theilen nach angenommen. Der starre Körper ist **spröde**, wenn seine Theile nicht können an einander verschoben werden, ohne zu reißen, — mithin wenn der Zusammenhang derselben nicht kann verändert, ohne zugleich aufgehoben zu werden. (Man setzt sehr unrichtig den Unterschied der flüssigen und festen Materien in dem verschiedenen Grade des Zusammenhanges ihrer Theile. Denn um eine Materie flüssig zu nennen, kommt es nicht auf den Grad des Widerstandes an, den sie dem Zerreißen, sondern nur dem Verschieben ihrer Theile an einander entgegensetzt. Jener kann so groß sein, als man will, so ist dieser doch jederzeit in einer flüssigen Materie = 0. Man betrachte einen Tropfen Wasser. Wenn ein Theilchen innerhalb demselben durch eine noch so große Attraction der Nebentheile, die es berühren, nach der einen Seite gezogen wird, so wird eben dasselbe doch auch gerade eben so viel nach der entgegengesetzten gezogen, und da die Attractionen beiderseitig ihre Wirkungen aufheben, ist das Partikelchen eben so leicht beweglich, als ob es im leeren Raume sich befände, nämlich die Kraft, die es bewegen soll, hat keinen Zusammenhang zu überwinden, sondern nur die sogenannte Trägheit, die sie bei aller Materie, wenn sie gleich gar nicht womit zusammenhinge, überwinden müßte. Daher wird ein kleines mikroskopisches Thierchen sich so leicht darin bewegen, als ob gar kein Zusammenhang zu trennen wäre. Denn es hat wirklich keinen Zusammenhang des Wassers aufzuheben und die Berührung desselben unter sich zu vermindern, sondern nur zu verändern. Denket euch aber eben dieses Thierchen, als ob es sich durch die äußere Oberfläche des Tropfens durcharbeiten wollte, so ist erstlich zu merken, daß die wechselseitige Anziehung der Theile dieses Wasserklümpchens es macht, daß sie sich so lange bewegen, bis sie in die größte Berührung untereinander, mithin in die kleinste Berührung mit dem leeren Raum gekommen sind, d. i. eine Kugelgestalt gebildet haben. Wenn nun das genannte Insect sich über die Oberfläche des Tropfens hinaus zu arbeiten bestrebt ist, so muß es die Kugelgestalt verändern, folglich mehr Berührung des Wassers mit dem leeren Raum und also auch weniger Berührung der Theile desselben untereinander bewirken, d. i. ihren Zusammenhang

vermindern, und da widersteht ihm das Wasser allererst durch seinen Zusammenhang, aber nicht innerhalb dem Tropfen, wo die Berührung der Theile untereinander gar nicht vermindert, sondern nur in die Berührung mit andern Theilen verändert wird, mithin diese nicht im mindesten getrennt, sondern nur verschoben worden. Auch kann man auf das mikroskopische Thierchen und zwar aus ähnlichen Gründen anwenden, was Newton vom Lichtstrahl sagt, daß er nicht durch die dichte Materie, sondern nur durch den leeren Raum zurückgeschlagen werde. Es ist also klar: daß die Vergrößerung des Zusammenhanges der Theile einer Materie ihrer Flüssigkeit nicht den mindesten Abbruch thue. Wasser hängt in seinen Theilen weit stärker zusammen, als man gemeiniglich glaubt, wenn man sich auf den Versuch einer von der Oberfläche des Wassers losgerissenen metallenen Platte verläßt, welcher nichts entscheidet, weil hier das Wasser nicht in der ganzen Fläche der ersten Berührung, sondern in einer viel kleineren reißt, zu welcher es nämlich durch das Verschieben seiner Theile endlich gelangt ist, wie etwa ein Stab von weichem Wachse sich durch ein angehängt Gewicht erstlich dünner ziehen läßt und alsdann in einer weit kleineren Fläche reißen muß, als man anfänglich annahm. Was aber in Ansehung unsers Begriffs der Flüssigkeit ganz entscheidend ist, ist dieses: daß flüssige Materien auch als solche erklärt werden können, deren jeder Punkt nach allen Directionen mit eben derselben Kraft sich zu bewegen trachtet, mit welcher er nach irgend einer gedrückt wird; eine Eigenschaft, auf der das erste Gesetz der Hydrodynamik beruht, die aber einer Anhäufung von glatten und dabei festen Körperchen, wie eine ganz leichte Auflösung ihres Drucks nach Gesetzen der zusammengesetzten Bewegung zeigen kann, niemals beigelegt werden kann und dadurch die Originalität der Eigenschaft der Flüssigkeit beweiset. Würde nun die flüssige Materie das mindeste Hinderniß des Verschiebens, mithin auch nur die kleinste Reibung erleiden, so würde diese mit der Stärke des Druckes, womit die Theile derselben an einander gepreßt werden, wachsen und endlich ein Druck stattfinden, bei welchem die Theile dieser Materie sich nicht an einander durch jede kleine Kraft verschieben lassen; z. B. in einer gebogenen Röhre von zwei Schenkeln, deren der eine so weit sein mag, als man will, der andere so enge, als man will, außer daß er nur nicht ein Haarröhrchen ist, würde, wenn man beide Schenkel einige hundert Fuß hoch denkt, die flüssige Materie in der engen eben so hoch stehen als in der weiten, nach Gesetzen der Hydrostatik. Weil aber der Druck auf den Boden der Röhren und also auch auf den Theil, der beide in Gemeinschaft stehende Röhren verbindet, in Proportion der Höhen ins Unendliche immer größer gedacht werden kann, so müßte, wenn die mindeste Reibung zwischen den Theilen des Flüssigen stattfände, eine Höhe der Röhren gefunden werden können, bei der eine kleine Quantität Wasser, in die engere Röhre gegossen, das in der weiteren nicht aus seiner Lage verrücken, mithin die Wassersäule in dieser höher zu stehen kommen würde als in jener, weil sich die unteren Theile bei so

großem Drucke derselben gegen einander nicht mehr durch so kleine bewegende Kraft, als das zugesetzte Gewicht Wasser ist, verschieben ließen, welches der Erfahrung und selbst dem Begriffe des Flüssigen zuwider ist. Eben dasselbe gilt, wenn man statt des Drucks durch die Schwere den Zusammenhang der Theile setzt, er mag so groß sein, wie er will. Die angeführte zweite Definition der Flüssigkeit, worauf das Grundgesetz der Hydrostatik beruht, nämlich daß sie die Eigenschaft einer Materie sei, da ein jeder Theil derselben sich nach allen Seiten mit eben derselben Kraft zu bewegen bestrebt ist, womit er in einer gegebenen Direction gedrückt wird, folgt aus der ersten Definition, wenn man damit den Grundsatz der allgemeinen Dynamik verbindet, daß alle Materie ursprünglich elastisch sei, da denn diese nach jeder Seite des Raums, darin sie zusammengedrückt ist, mit derselben Kraft sich zu erweitern, d. i. (wenn die Theile einer Materie sich an einander durch jede Kraft ohne Hinderniß verschieben lassen, wie es bei der flüssigen so wirklich ist) sich zu bewegen bestrebt sein muß, womit der Druck in einer jeden Richtung, welche es auch sei, geschieht. Also sind es eigentlich nur die starren Materien (deren Möglichkeit noch außer dem Zusammenhange der Theile eines anderen Erklärungsgrundes bedarf), denen man Reibung beilegen darf, und die Reibung setzt schon die Eigenschaft der Rigidität voraus. Warum aber gewisse Materien, ob sie gleich vielleicht nicht größere, vielleicht wohl gar kleinere Kraft des Zusammenhanges haben als andere, flüssige, dennoch dem Verschieben der Theile so mächtig widerstehen und daher nicht anders, als durch Aufhebung des Zusammenhanges aller Theile in einer gegebenen Fläche zugleich sich trennen lassen, welches denn den Schein eines vorzüglichen Zusammenhanges giebt, wie also starre Körper möglich seien, das ist immer noch ein unaufgelöstes Problem, so leicht als auch die gemeine Naturlehre damit fertig zu werden glaubt.

3. **Elasticität** (Springkraft) ist das Vermögen einer Materie, *ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Größe oder Gestalt bei Nachlassung derselben wiederum anzunehmen*. Sie ist entweder *expansive*, oder *attractive* Elasticität; jene, um nach der Zusammendrückung das vorige größere, diese, um nach der Ausdehnung das vorige kleinere Volumen anzunehmen. (Die attractive Elasticität ist, wie es schon der Ausdruck zeigt, offenbar abgeleitet. Ein eiserner Draht, durch angehängte Gewichte gedehnt, springt, wenn man das Band abschneidet, in sein Volumen zurück. Vermöge derselben Attraction, die die Ursache seines Zusammenhanges ist, oder bei flüssigen Materien, wenn die Wärme dem Queckſilber plötzlich entzogen würde, würde die Materie desſelben eilen, um das vorige kleinere Volumen wieder anzunehmen. Die Elasticität, die blos in Herstellung der vorigen Figur besteht, ist jederzeit attractiv, wie an einer gebogenen Degenklinge, da die Theile, auf der converen Fläche auseinander gezerrt, ihre vorige Naheit anzunehmen trachten, und so kann auch ein kleiner Tropfen Queckſilber elastisch genannt werden. Aber die expansive Elasti-

cität kann eine ursprüngliche, sie kann aber auch eine abgeleitete sein. So hat die Luft eine abgeleitete Elasticität vermittelst der Materie der Wärme, welche mit ihr innigst vereinigt ist, und deren Elasticität vielleicht ursprünglich ist. Dagegen muß der Grundstoff des Flüssigen, welches wir Luft nennen, dennoch als Materie überhaupt schon an sich Elasticität haben, welche ursprünglich heißt. Von welcher Art eine wahrgenommene Elasticität sei, ist in vorkommenden Fällen nicht möglich mit Gewißheit zu entscheiden.)

4. Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mittheilung ihrer Bewegung heißt **mechanisch**; die der Materien aber, so fern sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, heißt **chemisch**. Dieser chemische Einfluß heißt **Auflösung**, so fern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat (die mechanische Theilung, z. B. durch einen Keil, der zwischen die Theile einer Materie getrieben wird, ist also, weil der Keil nicht durch eigene Kraft wirkt, von einer chemischen gänzlich unterschieden): derjenige aber, der die Absonderung zweier durch einander aufgelöseten Materien zur Wirkung hat, ist die **Scheidung**. Die Auflösung specifisch verschiedener Materien durch einander, darin kein Theil der einen angetroffen wird, der nicht mit einem Theil der andern, von ihr specifisch unterschiedenen in derselben Proportion, wie die Ganzen vereinigt wäre, ist die absolute Auflösung und kann auch die chemische Durchdringung genannt werden. Ob die auflösenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen sind, eine vollständige Auflösung zu bewirken vermögen, mag unausgemacht bleiben. Hier ist nur die Frage davon, ob sich eine solche nur denken lasse. Nun ist offenbar, daß, so lange die Theile einer aufgelöseten Materie noch Klümpchen (moleculae) sind, nicht minder eine Auflösung derselben möglich sei, als die der größeren, ja daß diese wirklich so lange fortgehen müsse, wenn die auflösende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da ist, der nicht aus dem Auflösungsmittel und der aufzulösenden Materie in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen stehen, zusammengesetzt wäre. Weil also in solchem Falle kein Theil von dem Volumen der Auflösung sein kann, der nicht einen Theil des auflösenden Mittels enthielte, so muß dieses als ein Continuum das Volumen ganz erfüllen. Eben so weil kein Theil eben desselben Volumens der Solution sein kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelöseten Materie enthielte, so muß diese auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Mischung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Materien und zwar jede derselben ganz einen und denselben Raum erfüllen, so durchdringen sie einander. Also würde eine vollkommene chemische Auflösung eine Durchdringung der Materien sein, welche dennoch von der mechanischen gänzlich unterschieden wäre, indem bei der letzten gedacht wird, daß bei der größern Annäherung bewegter Materien die repulsive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiegen und eine oder beide

ihre Ausdehnung auf nichts bringen können; da hingegen hier die Ausdehnung bleibt, nur daß die Materien nicht außer einander, sondern in einander, d. i. durch Intussusception (wie man es zu nennen pflegt), zusammen einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäßen Raum einnehmen. Gegen die Möglichkeit dieser vollkommenen Auflösung und also der chemischen Durchdringung ist schwerlich etwas einzuwenden, obgleich sie eine vollendete Theilung ins Unendliche enthält, die in diesem Falle doch keinen Widerspruch in sich faßt, weil die Auflösung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Acceleration geschieht, überdem durch die Theilung die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materien wachsen und, da die auflösende Kraft continuirlich wirkt, die gänzliche Auflösung in einer anzugebenden Zeit vollendet werden kann. Die Unbegreiflichkeit einer solchen chemischen Durchdringung zweier Materien ist auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu schreiben. Geht man von dieser vollständigen Auflösung ab, so muß man annehmen, sie ginge nur bis zu gewissen kleinen Klumpen der aufzulösenden Materie, die in dem Auflösungsmittel in gesetzten Weiten von einander schwimmen, ohne daß man den mindesten Grund angeben kann, warum diese Klümpchen, da sie doch immer theilbare Materien sind, nicht gleichfalls aufgelöset werden. Denn daß das Auflösungsmittel nicht weiter wirke, mag immer in der Natur, so weit Erfahrung reicht, seine gute Richtigkeit haben; es ist hier aber nur die Rede von der Möglichkeit einer auflösenden Kraft, die auch dieses Klümpchen und so ferner jedes andere, was noch übrig bleibt, auflöse, bis die Solution vollendet ist. Das Volumen, was die Auflösung einnimmt, kann der Summe der Räume, die die einander auflösende Materien vor der Mischung einnahmen, gleich oder kleiner oder auch größer sein, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die Zurückstoßungen in Verhältniß stehen. Sie machen in der Auflösung jede für sich und beide vereinigt ein elastisches Medium aus. Dieses kann auch allein einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelöste Materie sich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflösenden Mittel scheide. Denn die Anziehung des letzteren, da sie nach allen Seiten gleich stark geschieht, hebt ihren Widerstand selbst auf, und eine gewisse Klebrigkeit im Flüssigen anzunehmen, stimmt auch gar nicht mit der großen Kraft, die dergleichen aufgelöste Materien, z. B. die Säuren, mit Wasser verdünnt, auf metallische Körper ausüben, an die sie sich nicht blos anlegen, wie es geschehen müßte, wenn sie blos in ihrem Medium schwömmen, sondern die sie mit großer Anziehungskraft von einander trennen und im ganzen Raume des Vehikels verbreiten. Gesetzt auch, daß die Kunst keine chemische Auflösungskräfte dieser Art, die eine vollständige Auflösung bewirkten, in ihrer Gewalt hätte, so könnte doch vielleicht die Natur sie in ihren vegetabilischen und animalischen Operationen beweisen und dadurch vielleicht Materien erzeugen, die, ob sie zwar gemischt sind,

doch keine Kunst wiederum scheiden kann. Diese chemische Durchdringung könnte auch selbst da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht zertrennt und im buchstäblichen Sinne aufgelöset wird, so wie etwa der Wärmestoff die Körper durchdringt, da, wenn er sich nur in leere Zwischenräume derselben vertheilte, die feste Substanz selbst kalt bleiben würde, weil diese nichts von ihr einnehmen könnte. Imgleichen könnte man sich sogar einen scheinbarlich freien Durchgang gewisser Materien durch andere auf solche Weise denken, z. B. der magnetischen Materie, ohne ihr dazu offene Gänge und leere Zwischenräume in allen, selbst den dichtesten Materien vorzubereiten. Doch es ist hier nicht der Ort, Hypothesen zu besonderen Erscheinungen, sondern nur das Princip, wornach sie alle zu beurtheilen sind, ausfindig zu machen. Alles, was uns des Bedürfnisses überhebt, zu leeren Räumen unsere Zuflucht zu nehmen, ist wirklicher Gewinn für die Naturwissenschaft. Denn diese geben gar zu viel Freiheit der Einbildungskraft, den Mangel der inneren Naturkenntniß durch Erdichtung zu ersetzen. Das absolut Leere und das absolut Dichte sind in der Naturlehre ungefähr das, was der blinde Zufall und das blinde Schicksal in der metaphysischen Weltwissenschaft sind, nämlich ein Schlagbaum für die herrschende Vernunft, damit entweder Erdichtung ihre Stelle einnehme, oder sie auf dem Polster dunkler Qualitäten zur Ruhe gebracht werde.

Was nun aber das Verfahren in der Naturwissenschaft in Ansehung der vornehmsten aller ihrer Aufgaben, nämlich der Erklärung einer ins Unendliche möglichen *specifischen Verschiedenheit der Materien*, betrifft, so kann man dabei nur zwei Wege einschlagen: den *mechanischen*, durch die Verbindung des Absolutvollen mit dem Absolutleeren, oder einen ihm entgegengesetzten *dynamischen* Weg, durch die bloße Verschiedenheit in der Verbindung der ursprünglichen Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung alle Verschiedenheiten der Materien zu erklären. Der erste hat zu Materialien seiner Ableitung die *Atomen* und das *Leere*. Ein Atom ist ein kleiner Theil der Materie, der physisch untheilbar ist. Physisch *untheilbar* ist eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zusammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden kann. Ein Atom, so fern er sich durch seine Figur von andern specifisch unterscheidet, heißt ein *erstes Körperchen*. Ein Körper (oder Körperchen), dessen bewegende Kraft von seiner Figur abhängt, heißt *Maschine*. Die Erklärungsart der specifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile, als Maschinen, ist die *mechanische Naturphilosophie*: diejenige aber, welche aus Materien nicht als Maschinen, d. i. bloßen Werkzeugen äußerer bewegenden Kräfte, sondern ihnen ursprünglich eigenen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückstoßung die specifische Verschiedenheit der Materie ableitet, kann die *dynamische Naturphilosophie* genannt werden. Die mechanische Erklärungsart, da sie der

Mathematik am fügsamsten ist, hat unter dem Namen der Atomistik oder Corpusculartheologie mit weniger Abänderung vom alten Demokrit an bis auf Cartesen und selbst bis zu unseren Zeiten immer ihr Ansehen und Einfluß auf die Principien der Naturwissenschaft erhalten. Das Wesentliche derselben besteht in der Voraussetzung der absoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie, in der absoluten Gleichartigkeit dieses Stoffs und dem allein übrig gelassenen Unterschiede in der Gestalt und in der absoluten Unüberwindlichkeit des Zusammenhanges der Materie in diesen Grundkörperchen selbst. Dies waren die Materialien zu Erzeugung der specifisch verschiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verschiedentlich gestalteten Grundstoff bei Hand zu haben, sondern auch aus der Gestalt dieser ersten Theile, als Maschinen (denen nichts weiter als eine äußerlich eingedrückte Kraft fehlte), die mancherlei Naturwirkungen mechanisch zu erklären. Die erste und vornehmste Beglaubigung dieses Systems aber beruht auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum specifischen Unterschiede der Dichtigkeit der Materien leere Räume zu brauchen, die man innerhalb der Materien und zwischen jenen Partikeln vertheilt, in einer Proportion, wie man sie nöthig fand, zum Behuf einiger Erscheinungen gar so groß, daß der erfüllte Theil des Volumens auch der dichtesten Materie gegen den leeren beinahe für nichts zu halten ist, annahm. — Um nun eine dynamische Erklärungsart einzuführen (die der Experimentaltheologie weit angemessener und beförderlicher ist, indem sie geradezu darauf leitet, die den Materien eigene bewegende Kräfte und deren Gesetze auszufinden, die Freiheit dagegen einschränkt, leere Zwischenräume und Grundkörperchen von bestimmten Gestalten anzunehmen, die sich beide durch kein Experiment bestimmen und ausfindig machen lassen), ist es gar nicht nöthig neue Hypothesen zu schmieden, sondern allein das Postulat der blos mechanischen Erklärungsart: daß es unmöglich sei, sich einen specifischen Unterschied der Dichtigkeit der Materien ohne Beimischung leerer Räume zu denken, durch die bloße Anführung einer Art, wie er sich ohne Widerspruch denken lasse, zu widerlegen. Denn wenn das gedachte Postulat, worauf die blos mechanische Erklärungsart fußt, nur erst als Grundsatz für ungültig erklärt worden, so versteht es sich von selbst, daß man es als Hypothese in der Naturwissenschaft nicht aufnehmen müsse, so lange noch eine Möglichkeit übrig bleibt, den specifischen Unterschied der Dichtigkeiten sich auch ohne alle leere Zwischenräume zu denken. Diese Nothwendigkeit aber beruht darauf, daß die Materie nicht (wie blos mechanische Naturforscher annehmen) durch absolute Undurchdringlichkeit ihren Raum erfüllt, sondern durch repulsive Kraft, die ihren Grad hat, der in verschiedenen Materien verschieden sein kann, und, da er für sich nichts mit der Anziehungskraft, welche der Quantität der Materie gemäß ist, gemein hat, sie bei

einerlei Anziehungskraft in verschiedenen Materien dem Grade nach ursprünglich verschieden sein könne, folglich auch der Grad der Ausdehnung dieser Materien bei derselben Quantität der Materie und umgekehrt die Quantität der Materie unter demselben Volumen, d. i. die Dichtigkeit derselben, ursprünglich gar große specifische Verschiedenheiten zulasse. Auf diese Art würde man es nicht unmöglich finden, sich eine Materie zu denken (wie man sich etwa den Äther vorstellt), die ihren Raum ohne alles Leere ganz erfüllte und doch mit ohne Vergleichung minderer Quantität der Materie unter gleichem Volumen, als alle Körper, die wir unseren Versuchen unterwerfen können. Die repulsive Kraft muß am Äther in Verhältniß auf die eigene Anziehungskraft desselben ohne Vergleichung größer gedacht werden, als an allen andern uns bekannten Materien. Und das ist denn auch das einzige, was wir blos darum annehmen, weil es sich denken läßt, nur zum Widerspiel einer Hypothese (der leeren Räume), die sich allein auf das Vorgeben stützt, daß sich dergleichen ohne leere Räume nicht denken lasse. Denn außer diesem darf weder irgend ein Gesetz der anziehenden, noch zurückstoßenden Kraft auf Muthmaßungen a priori gewagt, sondern alles, selbst die allgemeine Attraction als Ursache der Schweren muß sammt ihrem Gesetze aus Datis der Erfahrung geschlossen werden. Noch weniger wird dergleichen bei den chemischen Verwandtschaften anders, als durch den Weg des Experiments versucht werden dürfen. Denn es ist überhaupt über den Gesichtskreis unserer Vernunft gelegen, ursprüngliche Kräfte a priori ihrer Möglichkeit nach einzusehen, vielmehr besteht alle Naturphilosophie in der Zurückführung gegebener, dem Anscheine nach verschiedener Kräfte auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen, die zu Erklärung der Wirkungen der ersten zulangen, welche Reduction aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unsere Vernunft nicht hinaus kann. Und so ist Nachforschung der Metaphysik hinter dem, was dem empirischen Begriffe der Materie zum Grunde liegt, nur zu der Absicht nützlich, die Naturphilosophie, so weit als es immer möglich ist, auf die Erforschung der dynamischen Erklärungsgründe zu leiten, weil diese allein bestimmte Gesetze, folglich wahren Vernunftzusammenhang der Erklärungen hoffen lassen.

Dies ist nun alles, was Metaphysik zur Construction des Begriffs der Materie, mithin zum Behuf der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft in Ansehung der Eigenschaften, wodurch Materie einen Raum in bestimmtem Maße erfüllt, nur immer leisten kann, nämlich diese Eigenschaften als dynamisch anzusehen und nicht als unbedingte ursprüngliche Positionen, wie sie etwan eine blos mathematische Behandlung postuliren würde.

Den Beschluß kann die bekannte Frage wegen der Zulässigkeit leerer Räume in der Welt machen. Die Möglichkeit derselben läßt sich nicht streiten. Denn zu allen Kräften der Materie wird Raum erfordert und, da dieser auch die Bedingungen der Gesetze der Verbreitung jener enthält, nothwendig vor aller Ma-

terie vorausgesetzt. So wird der Materie Attractionskraft beigelegt, so fern sie einen Raum um sich durch Anziehung einnimmt, ohne ihn gleichwohl zu erfüllen, der also selbst da, wo Materie wirksam ist, als leer gedacht werden kann, weil sie da nicht durch Zurückstoßungskräfte wirksam ist und ihn also nicht erfüllt. Allein leere Räume als wirklich anzunehmen, dazu kann uns keine Erfahrung, oder Schluß aus derselben, oder nothwendige Hypothesis sie zu erklären berechtigen. Denn alle Erfahrung giebt uns nur comparativ-leere Räume zu erkennen, welche nach allen beliebigen Graden aus der Eigenschaft der Materie ihren Raum mit größerer oder bis ins Unendliche immer kleinerer Ausspannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne leere Räume zu bedürfen.

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe der Mechanik.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche, so fern es als ein solches bewegende Kraft hat.

Anmerkung.

Dieses ist nun die dritte Definition von einer Materie. Der blos dynamische Begriff konnte die Materie auch als in Ruhe betrachten; die bewegende Kraft, die da in Erwägung gezogen wurde, betraf blos die Erfüllung eines gewissen Raumes, ohne daß die Materie, die ihn erfüllte, selbst als bewegt angesehen werden durfte. Die Zurückstoßung war daher eine ursprünglich-bewegende Kraft, um Bewegung zu ertheilen; dagegen wird in der Mechanik die Kraft einer in Bewegung gesetzten Materie betrachtet, um diese Bewegung einer anderen mitzutheilen. Es ist aber klar, daß das Bewegliche durch seine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht ursprünglich-bewegende Kräfte besäße, dadurch es vor aller eigener Bewegung in jedem Orte, da es sich befindet, wirksam ist, und daß keine Materie einer anderen, die ihrer Bewegung in der geraden Linie vor ihr im Wege liegt, gleichmäßige Bewegung eindrücken würde, wenn beide nicht ursprüngliche Gesetze der Zurückstoßung besäßen, noch daß sie eine andere durch ihre Bewegung nöthigen könne in der geraden Linie ihr zu folgen (sie nachschleppen könnte), wenn beide nicht Anziehungskräfte besäßen. Also setzen alle mechanische Gesetze die dyna-

mische voraus, und eine Materie, als bewegt, kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelst ihrer Zurückstoßung oder Anziehung, auf welche und mit welchen sie in ihrer Bewegung unmittelbar wirkt und dadurch ihre eigene Bewegung einer anderen mittheilt. Man wird es mir nachsehen, daß ich der Mittheilung der Bewegung durch Anziehung (z. B. wenn etwa ein Komet von stärkerem Anziehungsvermögen als die Erde im Vorbeigehen vor derselben sie nach sich fortschleppte) hier nicht weiter Erwähnung thun werde, sondern nur der Vermittelung der repulsiven Kräfte, also durch Druck (wie vermittelst gespannter Federn), oder durch Stoß, da ohnedem die Anwendung der Gesetze der einen auf die der anderen nur in Ansehung der Richtungslinie verschieden, übrigens aber in beiden Fällen einerlei ist.

Erklärung 2.

Die Quantität der Materie ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raum. Dieselbe, so fern alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heißt die Masse, und man sagt, eine Materie wirke in Masse, wenn alle ihre Theile, in einerlei Richtung bewegt, außer sich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Eine Masse von bestimmter Gestalt heißt ein Körper (in mechanischer Bedeutung). Die Größe der Bewegung (mechanisch geschätzt) ist diejenige, die durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geschwindigkeit zugleich geschätzt wird; phoronomisch besteht sie blos in dem Grade der Geschwindigkeit.

Lehrsatz 1.

Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder anderen nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden.

Beweis.

Die Materie ist ins Unendliche theilbar, folglich kann keiner ihre Quantität durch eine Menge ihrer Theile unmittelbar bestimmt werden. Denn wenn dieses auch in der Vergleichung der gegebenen Materie mit

einer gleichartigen geschieht, in welchem Falle die Quantität der Materie der Größe des Volumens proportional ist, so ist dieses doch der Forderung des Lehrsatzes, daß sie in Vergleichung mit jeder anderen (auch specifisch verschiedenen) geschätzt werden soll, zuwider. Also kann die Materie weder unmittelbar, noch mittelbar in Vergleichung mit jeder andern gültig geschätzt werden, so lange man von ihrer eigenen Bewegung abstrahirt. Folglich ist kein anderes allgemein gültiges Maß derselben als die Quantität ihrer Bewegung übrig. In dieser aber kann der Unterschied der Bewegung, der auf der verschiedenen Quantität der Materien beruht, nur alsdann gegeben werden, wenn die Geschwindigkeit unter den verglichenen Materien als gleich angenommen wird, folglich u. s. w.

Zusatz.

Die Quantität der Bewegung der Körper ist in zusammengesetztem Verhältniß aus dem der Quantität ihrer Materie und ihrer Geschwindigkeit, d. i. es ist einerlei, ob ich die Quantität der Materie eines Körpers doppelt so groß mache und die Geschwindigkeit behalte, oder ob ich die Geschwindigkeit verdoppele und eben diese Masse behalte. Denn der bestimmte Begriff von einer Größe ist nur durch die Construction des Quantum möglich. Diese ist aber in Ansehung des Begriffs der Quantität nichts als die Zusammensetzung des Gleichgeltenden; folglich ist die Construction der Quantität einer Bewegung die Zusammensetzung vieler einander gleichgeltender Bewegungen. Nun ist es nach den phoronomischen Lehrsätzen einerlei, ob ich einem Beweglichen einen gewissen Grad Geschwindigkeit oder vielen gleich Beweglichen alle kleinere Grade der Geschwindigkeit ertheile, die aus der durch die Menge des Beweglichen dividirten gegebenen Geschwindigkeit herauskommen. Hieraus entspringt zuerst ein dem Anscheine nach phoronomischer Begriff von der Quantität einer Bewegung, als zusammengesetzt aus viel Bewegungen außer einander, aber doch in einem Ganzen vereinigter beweglicher Punkte. Werden nun diese Punkte als etwas gedacht, was durch seine Bewegung bewegende Kraft hat, so entspringt daraus der mechanische Begriff von der Quantität der Bewegung. In der Phoronomie aber ist es nicht thunlich, sich eine Bewegung als aus vielen außerhalb einander befindlichen zusammengesetzt vorzustellen, weil das Bewegliche, da es daselbst ohne alle bewegende Kraft vorgestellt wird, in aller Zusammensetzung mit meh-

reren seiner Art keinen Unterschied der Größe der Bewegung giebt, als die mithin blos in der Geschwindigkeit besteht. Wie die Quantität der Bewegung eines Körpers zu der eines anderen, so verhält sich auch die Größe ihrer Wirkung, aber wohl zu verstehen, der ganzen Wirkung. Diejenige, welche blos die Größe eines mit Widerstande erfüllten Raums (z. B. die Höhe, zu welcher ein Körper mit einer gewissen Geschwindigkeit wider die Schwere steigen, oder die Tiefe, zu der derselbe in weiche Materien dringen kann) zum Maße der ganzen Wirkung annahmen, brachten ein anderes Gesetz der bewegenden Kräfte bei wirklichen Bewegungen heraus, nämlich das des zusammengesetzten Verhältnisses aus dem der Quantität der Materien und der Quadrate ihrer Geschwindigkeiten; allein sie übersahen die Größe der Wirkung in der gegebenen Zeit, in welcher der Körper seinen Raum mit kleinerer Geschwindigkeit zurücklegt, und diese kann doch allein das Maß einer durch einen gegebenen gleichförmigen Widerstand erschöpften Bewegung sein. Es kann also auch kein Unterschied zwischen lebendigen und todten Kräften stattfinden, wenn die bewegende Kräfte mechanisch, d. i. als diejenige, die die Körper haben, so fern sie selbst bewegt sind, betrachtet werden, es mag nun die Geschwindigkeit ihrer Bewegung endlich oder unendlich klein sein (bloße Bestrebung zur Bewegung); vielmehr würde man weit schicklicher diejenigen Kräfte, womit die Materie, wenn man auch von ihrer eigenen Bewegung, auch sogar von der Bestrebung sich zu bewegen gänzlich abstrahirt, in andere wirkt, folglich die ursprünglich bewegende Kräfte der Dynamik todte Kräfte, alle mechanisch, d. i. durch eigene Bewegung, bewegende Kräfte, dagegen lebendige Kräfte nennen können, ohne auf den Unterschied der Geschwindigkeit zu sehen, deren Grad auch unendlich klein sein darf, wenn ja noch diese Benennungen todter und lebendiger Kräfte beibehalten zu werden verdienten.

Anmerkung.

Wir wollen, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Erläuterung der vorstehenden drei Sätze in einer Anmerkung zusammenfassen.

Daß die Quantität der Materie nur als die Menge des Beweglichen (außerhalb einander) könne gedacht werden, wie die Definition es aussagt, ist ein merkwürdiger und Fundamentalsatz der allgemeinen Mechanik. Denn dadurch wird angezeigt: daß Materie keine andere Größe habe als die, welche in der Menge des Mannigfaltigen außerhalb einander besteht, folglich auch keinen Grad der bewegenden Kraft mit gegebener Geschwindigkeit, der von dieser Menge unab-

hängig wäre und blos als intensive Größe betrachtet werden könnte, welches allerdings stattfinden würde, wenn die Materie aus Monaden bestände, deren Realität in aller Beziehung einen Grad haben muß, welcher größer oder kleiner sein kann, ohne von einer Menge der Theile außer einander abzuhängen. Was den Begriff der Masse in eben derselben Erklärung betrifft, so kann man ihn nicht wie gewöhnlich mit dem der Quantität für einerlei halten. Flüssige Materien können durch ihre eigene Bewegung in Masse, sie können aber auch im Flusse wirken. Im sogenannten Wasserhammer wirkt das anstoßende Wasser in Masse, d. i. mit allen seinen Theilen zugleich; eben das geschieht auch im Wasser, welches, in einem Gefäße eingeschlossen, durch sein Gewicht auf die Wagschale, darauf es steht, drückt. Dagegen wirkt das Wasser eines Mühlbachs auf die Schaufel des unterschlägigen Wasserrades nicht in Masse, d. i. mit allen seinen Theilen, die gegen diese anlaufen, zugleich, sondern nur nach einander. Wenn also hier die Quantität der Materie, die, mit einer gewissen Geschwindigkeit bewegt, die bewegende Kraft hat, bestimmt werden soll, so muß man allererst den Wasserkörper, d. i. diejenige Quantität der Materie, die, wenn sie in Masse mit einer gewissen Geschwindigkeit wirkt (mit ihrer Schwere), dieselbe Wirkung hervorbringen kann, suchen. Daher versteht man auch gewöhnlich unter dem Worte Masse die Quantität der Materie eines festen Körpers (das Gefäß, darin ein Flüssiges eingeschlossen ist, vertritt auch die Stelle der Festigkeit desselben). Was endlich den Lehrsatz mit dem angehängten Zusatz zusammen betrifft, so liegt darin etwas Befremdliches: daß nach dem ersteren die Quantität der Materie durch die Quantität der Bewegung mit gegebener Geschwindigkeit, nach dem zweiten aber wiederum die Quantität der Bewegung (eines Körpers; denn die eines Punkts besteht blos aus dem Grade der Geschwindigkeit) bei derselben Geschwindigkeit durch die Quantität der bewegten Materie geschätzt werden müsse, welches im Cirkel herum zu gehen und weder von einem noch dem anderen einen bestimmten Begriff zu versprechen scheint. Allein dieser vermeinte Cirkel würde es wirklich sein, wenn er eine wechselseitige Ableitung zweier identischen Begriffe von einander wäre. Nun aber enthält er nur einerseits die Erklärung eines Begriffs, andererseits die der Anwendung desselben auf Erfahrung. Die Quantität des Beweglichen im Raume ist die Quantität der Materie; aber diese Quantität der Materie (die Menge des Beweglichen) beweiset sich in der Erfahrung nur allein durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Geschwindigkeit (z. B. durchs Gleichgewicht).

Noch ist zu merken, daß die Quantität der Materie die Quantität der Substanz im Beweglichen sei, folglich nicht die Größe einer gewissen Qualität derselben (der Zurückstoßung, oder Anziehung, die in der Dynamik angeführt werden), und daß das Quantum der Subsstanz hier nichts anderes als die bloße Menge des Beweglichen bedeute, welches die Materie ausmacht. Denn nur diese Menge des Bewegten kann bei derselben Geschwindigkeit einen Unterschied in der Quantität

der Bewegung geben. Daß aber die bewegende Kraft, die eine Materie in ihrer eigenen Bewegung hat, allein die Quantität der Substanz beweise, beruht auf dem Begriffe der letzteren als dem letzten Subject (das weiter kein Prädicat von einem andern ist) im Raume, welches eben darum keine andere Größe haben kann, als die der Menge des Gleichartigen außerhalb einander. Da nun die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat ist, welches ihr Subject (das Bewegliche) bestimmt und an einer Materie, als einer Menge des Beweglichen, die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Geschwindigkeit auf gleiche Art) angiebt, welches bei dynamischen Eigenschaften, deren Größe auch die Größe der Wirkung von einem einzigen Subjecte sein kann (z. B. da ein Lufttheilchen mehr oder weniger Elasticität haben kann), nicht der Fall ist, so erhellt daraus, wie die Quantität der Substanz an einer Materie nur mechanisch, d. i. durch die Quantität der eigenen Bewegung derselben, und nicht dynamisch, durch die Größe der ursprünglich bewegenden Kräfte, geschätzt werden müsse. Gleichwohl kann die ursprüngliche Anziehung, als die Ursache der allgemeinen Gravitation, doch ein Maß der Quantität der Materie und ihrer Substanz abgeben (wie das wirklich in der Vergleichung der Materien durch Abwiegen geschieht), obgleich hier nicht eigene Bewegung der anziehenden Materie, sondern ein dynamisch Maß, nämlich Anziehungskraft, zum Grunde gelegt zu sein scheint. Aber weil bei dieser Kraft die Wirkung einer Materie mit allen ihren Theilen unmittelbar auf alle Theile einer andern geschieht und also (bei gleichen Entfernungen) offenbar der Menge der Theile proportionirt ist, der ziehende Körper sich dadurch auch selbst eine Geschwindigkeit der eigenen Bewegung ertheilt (durch den Widerstand des Gezogenen), welche in gleichen äußeren Umständen gerade der Menge seiner Theile proportionirt ist, so geschieht die Schätzung hier, obzwar nur indirect, doch in der That mechanisch.

Lehrsatz 2.

Erstes Gesetz der Mechanik. Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert.

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphysik wird der Satz zum Grunde gelegt, daß bei allen Veränderungen der Natur keine Substanz weder entstehe noch vergehe, und hier wird nur dargethan, was in der Materie die Substanz sei.) In jeder Materie ist das Bewegliche im Raume das letzte Subject aller der Materie inhärirenden Accidenzen und die Menge dieses

Beweglichen außerhalb einander die Quantität der Substanz. Also ist die Größe der Materie der Substanz nach nichts anders, als die Menge der Substanzen, daraus sie besteht. Es kann also die Quantität der Materie nicht vermehrt oder vermindert werden, als dadurch daß neue Substanz derselben entsteht oder vergeht. Nun entsteht und vergeht bei allem Wechsel der Materie die Substanz niemals; also wird auch die Quantität der Materie dadurch weder vermehrt, noch vermindert, sondern bleibt immer dieselbe und zwar im Ganzen, d. i. so, daß sie irgend in der Welt in derselben Quantität fortdauert, obgleich diese oder jene Materie durch Hinzukunft oder Absonderung der Theile vermehrt oder vermindert werden kann.

Anmerkung.

Das Wesentliche, was in diesem Beweise die Substanz, die nur im Raume und nach Bedingungen desselben, folglich als Gegenstand äußerer Sinne möglich ist, charakterisirt, ist, daß ihre Größe nicht vermehrt oder vermindert werden kann, ohne daß Substanz entstehe, oder vergehe, darum weil alle Größe eines blos im Raum möglichen Objects aus Theilen außerhalb einander bestehen muß, diese also, wenn sie real (etwas Bewegliches) sind, nothwendig Substanzen sein müssen. Dagegen kann das, was als Gegenstand des inneren Sinnes betrachtet wird, als Substanz eine Größe haben, die nicht aus Theilen außerhalb einander besteht, deren Theile also auch nicht Substanzen sind, deren Entstehen oder Vergehen folglich auch nicht ein Entstehen oder Vergehen einer Substanz sein darf, deren Vermehrung oder Verminderung daher dem Grundsatze von der Beharrlichkeit der Substanz unbeschadet möglich ist. So hat nämlich das Bewußtsein, mithin die Klarheit der Vorstellungen meiner Seele und derselben zu Folge auch das Vermögen des Bewußtseins, die Apperception, mit diesem aber selbst die Substanz der Seele einen Grad, der größer oder kleiner werden kann, ohne daß irgend eine Substanz zu diesem Behuf entstehen oder vergehen dürfte. Weil aber bei allmähliger Verminderung dieses Vermögens der Apperception endlich ein gänzliches Verschwinden derselben erfolgen müßte, so würde doch selbst die Substanz der Seele einem allmähligen Vergehen unterworfen sein, ob sie schon einfacher Natur wäre, weil dieses Verschwinden ihrer Grundkraft nicht durch Zertheilung (Absonderung der Substanz von einem Zusammengesetzten), sondern gleichsam durch Erlöschen und auch dieses nicht in einem Augenblicke, sondern durch allmählige Nachlassung des Grades derselben, es sei, aus welcher Ursache es wolle, erfolgen könnte. Das Ich, das allgemeine Correlat der Apperception und selbst blos ein Gedanke, bezeichnet als ein bloßes Vorwort ein Ding von unbestimmter Bedeutung, nämlich das Subject aller Prädicate, ohne irgend eine Bedingung, die diese Vorstellung des Subjects von dem eines Etwas überhaupt unterschiede, also

Substanz, von der man, was sie sei, durch diesen Ausdruck keinen Begriff hat. Dagegen der Begriff einer Materie als Substanz der Begriff des Beweglichen im Raume ist. Es ist daher kein Wunder, wenn von der letzteren die Beharrlichkeit der Substanz bewiesen werden kann, von der ersteren aber nicht, weil bei der Materie schon aus ihrem Begriffe, nämlich daß sie das Bewegliche sei, das nur im Raume möglich ist, fließt, daß das, was in ihr Größe hat, eine Vielheit des Realen außer einander, mithin der Substanzen enthalte, und folglich die Quantität derselben nur durch Zertheilung, welche kein Verschwinden ist, vermindert werden könne, und das letztere in ihr nach dem Gesetze der Stetigkeit auch unmöglich sein würde. Der Gedanke Ich ist dagegen gar kein Begriff, sondern nur innere Wahrnehmung, aus ihm kann also auch gar nichts (außer der gänzliche Unterschied eines Gegenstandes des inneren Sinnes von dem, was blos als Gegenstand äußerer Sinne gedacht wird), folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele als Substanz gefolgert werden.

Lehrsatz 3.

Zweites Gesetz der Mechanik. Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. (Ein jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen.)

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphysik wird der Satz zum Grunde gelegt, daß alle Veränderung eine Ursache habe; hier soll von der Materie nur bewiesen werden, daß ihre Veränderung jederzeit eine äußere Ursache haben müsse.) Die Materie als bloßer Gegenstand äußerer Sinne hat keine andere Bestimmungen, als die der äußeren Verhältnisse im Raume und erleidet also auch keine Veränderungen, als durch Bewegung. In Ansehung dieser als Wechsels einer Bewegung mit einer andern oder derselben mit der Ruhe und umgekehrt muß eine Ursache derselben angetroffen werden (nach Princ. der Metaph.). Diese Ursache aber kann nicht innerlich sein, denn die Materie hat keine schlechthin innere Bestimmungen und Bestimmungsgründe. Also ist alle Veränderung einer Materie auf äußere Ursache gegründet (d. i. ein Körper beharrt, u. s. w.).

Anmerkung.

Dieses mechanische Gesetz muß allein das Gesetz der *Trägheit* (lex inertiae) genannt werden, das Gesetz der einer jeden Wirkung entgegengesetzten gleichen Gegenwirkung kann diesen Namen nicht führen. Denn dieses sagt, was die Materie thut, jenes aber nur, was sie nicht thut, welches dem Ausdrucke der Trägheit besser angemessen ist. Die Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts anders, als ihre *Leblosigkeit* als Materie an sich selbst. *Leben* heißt das Vermögen einer *Substanz*, sich aus einem *inneren Princip* zum Handeln, einer *endlichen Substanz*, sich zur Veränderung, und einer *materiellen Substanz*, sich zur Bewegung oder Ruhe als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das *Begehren* und überhaupt keine andere innere Thätigkeit als *Denken* mit dem, was davon abhängt, *Gefühl* der Lust oder Unlust und *Begierde* oder Willen. Diese Bestimmungsgründe aber und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorstellungen äußerer Sinne und also auch nicht zu den Bestimmungen der Materie als Materie. Also ist alle Materie als solche *leblos*. Das sagt der Satz der Trägheit und nichts mehr. Wenn wir die Ursache irgend einer Veränderung der Materie im Leben suchen, so werden wir es auch sofort in einer anderen, von der Materie verschiedenen, obzwar mit ihr verbundenen Substanz zu suchen haben. Denn in der Naturkenntniß ist es nöthig, zuvor die Gesetze der Materie als einer solchen zu kennen und sie von dem Beitritte aller anderen wirkenden Ursachen zu läutern, ehe man sie damit verknüpft, um wohl zu unterscheiden, was und wie jede derselben für sich allein wirke. Auf dem Gesetze der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit der Substanz) beruht die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar. Das Gegentheil des erstern und daher auch der Tod aller Naturphilosophie wäre der *Hylozoism*. Aus eben demselben Begriffe der Trägheit als bloßer *Leblosigkeit* fließt von selbst, daß sie nicht ein *positives Bestreben* seinen Zustand zu erhalten bedeute. Nur lebende Wesen werden in diesem letzteren Verstande träg genannt, weil sie eine Vorstellung von einem anderen Zustande haben, den sie verabscheuen, und ihre Kraft dagegen anstrengen.

Lehrsatz 4.

Drittes mechanisches Gesetz. In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich.

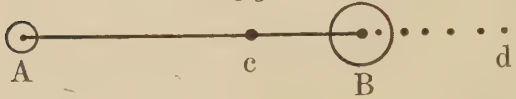
Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphysik muß der Satz entlehnt werden, daß alle äußere Wirkung in der Welt *Wechselwirkung* sei. Hier soll, um in

den Schranken der Mechanik zu bleiben, nur gezeigt werden, daß diese Wechselwirkung (actio mutua) zugleich Gegenwirkung (reactio) sei; allein ich kann, ohne der Vollständigkeit der Einsicht Abbruch zu thun, jenes metaphysische Gesetz der Gemeinschaft hier doch nicht ganz weglassen.) Alle thätige Verhältnisse der Materien im Raume und alle Veränderungen dieser Verhältnisse, so fern sie Ursachen von gewissen Wirkungen sein können, müssen jederzeit als wechselseitig vorgestellt werden, d. i. weil alle Veränderung derselben Bewegung ist, so kann keine Bewegung eines Körpers in Beziehung auf einen absolut-ruhigen, der dadurch auch in Bewegung gesetzt werden soll, gedacht werden, vielmehr muß dieser nur als relativ-ruhig in Ansehung des Raums, auf den man ihn bezieht, zusammt diesem Raume aber in entgegengesetzter Richtung als mit eben derselben Quantität der Bewegung im absoluten Raume bewegt vorgestellt werden, als der bewegte in eben demselben gegen ihn hat. Denn die Veränderung des Verhältnisses (mithin die Bewegung) ist zwischen beiden durchaus wechselseitig; so viel der eine Körper jedem Theile des anderen näher kommt, so viel nähert sich der andere jedem Theil des ersteren, und weil es hier nicht auf den empirischen Raum, der beide Körper umgiebt, sondern nur auf die Linie, die zwischen ihnen liegt, ankommt (indem diese Körper lediglich in Relation auf einander nach dem Einflusse, den die Bewegung des einen auf die Veränderung des Zustandes des anderen mit Abstraction von aller Relation zum empirischen Raume haben kann, betrachtet werden), so wird ihre Bewegung als blos im absoluten Raume bestimmbar betrachtet, in welchem jeder der beiden Körper an der Bewegung, die dem einen im relativen Raume beigelegt wird, gleichen Antheil haben muß, indem kein Grund da ist, einem von beiden mehr davon als dem anderen beizulegen. Auf diesem Fuß wird die Bewegung eines Körpers A gegen einen anderen, ruhigen B, in Ansehung dessen er dadurch bewegend sein kann, auf den absoluten Raum reducirt, d. i. als Verhältniß wirkender Ursachen blos auf einander bezogen, so betrachtet, wie beide an der Bewegung, welche in der Erscheinung dem Körper A allein beigelegt wird, gleichen Antheil haben, welches nicht anders geschehen kann als so, daß die Geschwindigkeit, die im relativen Raume blos dem Körper A beigelegt wird, unter A und B in umgekehrtem Verhältniß der Massen, dem A allein die seinige im absoluten Raume, dem B dagegen zusammt dem relativen Raume, worin er ruht, in entgegengesetzter Richtung ausgetheilt werde, wodurch dieselbe Erscheinung

der Bewegung vollkommen beibehalten, die Wirkung aber in der Gemeinschaft beider Körper auf folgende Art construirt wird. Es sei ein

Fig. 5.



Körper A mit einer Geschwindigkeit = AB in Ansehung des relativen Raumes gegen den Körper B, der in Ansehung eben desselben Raums ruhig ist, im Anlaufe. Man theile die Geschwindigkeit AB in zwei Theile, Ac und Bc, die sich umgekehrt wie die Massen B und A gegen einander verhalten, und stelle sich A mit der Geschwindigkeit Ac im absoluten Raume, B aber mit der Geschwindigkeit Bc in entgegengesetzter Richtung zusammt dem relativen Raume bewegt vor: so sind beide Bewegungen einander entgegengesetzt und gleich, und da sie einander wechselseitig aufheben, so versetzen sich beide Körper beziehungsweise auf einander, d. i. im absoluten Raume, in Ruhe. Nun war aber B mit der Geschwindigkeit Bc in der Richtung BA, die der des Körpers A, nämlich AB, gerade entgegengesetzt ist, zusammt dem relativen Raume in Bewegung. Wenn also die Bewegung des Körpers B durch den Stoß aufgehoben wird, so wird darum doch die Bewegung des relativen Raums nicht aufgehoben. Also bewegt sich nach dem Stoße der relative Raum in Ansehung beider Körper A und B (die nunmehr im absoluten Raume ruhen) in der Richtung BA mit der Geschwindigkeit Bc, oder, welches einerlei ist, beide Körper bewegen sich nach dem Stoße mit gleicher Geschwindigkeit Bd = Bc in der Richtung des stoßenden AB. Nun ist aber nach dem vorigen die Quantität der Bewegung des Körpers B in der Richtung und mit der Geschwindigkeit Bc, mithin auch die in der Richtung Bd mit derselben Geschwindigkeit der Quantität der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit und in der Richtung Ac gleich: folglich ist die Wirkung, d. i. die Bewegung Bd, die der Körper B durch den Stoß im relativen Raume erhält, und also auch die Handlung des Körpers A mit der Geschwindigkeit Ac der Gegenwirkung Bc jederzeit gleich. Da eben dasselbe Gesetz (wie die mathematische Mechanik lehrt) keine Abänderung erleidet, wenn anstatt des Stoßes auf einen ruhigen ein Stoß desselben Körpers auf einen gleichfalls bewegten Körper angenommen wird, imgleichen die Mittheilung der Bewegung durch den Stoß von der durch den Zug nur in der Richtung, nach welcher die Materien einander in ihren Bewegungen

widerstehen, unterschieden ist: so folgt, daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich seien (daß jeder Stoß nur vermittelst eines gleichen Gegenstoßes, jeder Druck vermittelst eines gleichen Gegendrucks, imgleichen jeder Zug nur durch einen gleichen Gegenzug die Bewegung eines Körpers dem andern mittheilen könne.)*)

*) In der Phoronomie, da die Bewegung eines Körpers blos in Ansehung des Raums als Veränderung der Relation in demselben betrachtet wurde, war es ganz gleichgültig, ob ich den Körper im Raume, oder an statt dessen dem relativen Raume eine gleiche, aber entgegengesetzte Bewegung zugestehen wollte; beides gab völlig einerlei Erscheinung. Die Quantität der Bewegung des Raums war blos die Geschwindigkeit und daher die des Körpers gleichfalls nichts als seine Geschwindigkeit (weswegen er als ein bloßer beweglicher Punkt betrachtet werden konnte). In der Mechanik aber, da ein Körper in Bewegung gegen einen anderen betrachtet wird, gegen den er durch seine Bewegung ein Causalverhältniß hat, nämlich das, ihn selbst zu bewegen, indem er entweder bei seiner Annäherung durch die Kraft der Undurchdringlichkeit, oder seiner Entfernung durch die Kraft der Anziehung mit ihm in Gemeinschaft kommt, da ist es nicht mehr gleichgültig, ob ich einem dieser Körper, oder dem Raume eine entgegengesetzte Bewegung zueignen will. Denn nunmehr kommt ein anderer Begriff der Quantität der Bewegung ins Spiel, nämlich nicht derjenigen, die blos in Ansehung des Raumes gedacht wird und allein in der Geschwindigkeit besteht, sondern derjenigen, wobei zugleich die Quantität der Substanz (als bewegende Ursache) in Anschlag gebracht werden muß, und es ist hier nicht mehr beliebig, sondern nothwendig, jeden der beiden Körper als bewegt anzunehmen und zwar mit gleicher Quantität der Bewegung in entgegengesetzter Richtung; wenn aber der eine relative in Ansehung des Raumes in Ruhe ist, ihm die erforderliche Bewegung zusammt dem Raume beizulegen. Denn einer kann auf den anderen durch seine eigene Bewegung nicht wirken, als entweder bei der Annäherung vermittelst der Zurückstoßungskraft, oder bei der Entfernung vermittelst der Anziehung. Da beide Kräfte nun jederzeit beiderseitig in entgegengesetzten Richtungen und gleich wirken, so kann kein Körper vermittelst ihrer durch seine Bewegung auf einen anderen wirken, ohne gerade so viel, als der andere mit gleicher Quantität der Bewegung entgegenwirkt. Also kann kein Körper einem schlechthinruhigen durch seine Bewegung Bewegung ertheilen, sondern dieser muß gerade mit derselben Quantität der Bewegung (zusammt dem Raume) in entgegengesetzter Richtung bewegt sein, als diejenige ist, die er durch die Bewegung des ersteren und in der Richtung desselben erhalten soll. — Der Leser wird leicht inne werden, daß unerachtet des etwas Ungewöhnlichen, welches diese Vorstellungsart der Mittheilung der Bewegung an sich hat, sie sich dennoch in das hellste Licht stellen lasse, wenn man die Weitläuftigkeit der Erläuterung nicht scheuet.

Zusatz 1.

Hieraus folgt das für die allgemeine Mechanik nicht unwichtige Naturgesetz: daß ein jeder Körper, wie groß auch seine Masse sei, durch den Stoß eines jeden anderen, wie klein auch seine Masse oder Geschwindigkeit sein mag, beweglich sein müsse. Denn der Bewegung von A in der Richtung AB correspondirt nothwendiger Weise eine entgegengesetzte gleiche Bewegung von B in der Richtung BA. Beide Bewegungen heben durch den Stoß einander im absoluten Raume auf. Dadurch aber erhalten beide Körper eine Geschwindigkeit Bd = Bc in der Richtung des stoßenden, folglich ist der Körper B für jede noch so kleine Kraft des Anstoßes beweglich.

Zusatz 2.

Dies ist also das mechanische Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, welches darauf beruht: daß keine Mittheilung der Bewegung stattfinde, außer sofern eine Gemeinschaft dieser Bewegungen vorausgesetzt wird; daß also kein Körper einen anderen stoße, der in Ansehung seiner ruhig ist, sondern, ist dieser es in Ansehung des Raums, nur so fern er zusammt diesem Raume in gleichem Maße, aber in entgegengesetzter Richtung bewegt, mit der Bewegung, die alsdann dem ersteren zu seinem relativen Antheil fällt, zusammen allererst die Quantität der Bewegung gebe, die wir dem ersten im absoluten Raume beilegen würden. Denn keine Bewegung, die in Ansehung eines anderen Körpers bewegend sein soll, kann absolut sein: ist sie aber relativ in Ansehung des letzteren, so giebts keine Relation im Raume, die nicht wechselseitig und gleich sei. — Es giebt aber noch ein anderes, nämlich ein dynamisches Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Materien, nicht so fern eine der anderen ihre Bewegung mittheilt, sondern dieser ursprünglich ertheilt und durch deren Widerstreben zugleich in sich hervorbringt. Diese läßt sich auf ähnliche Art leicht darthun. Denn wenn die Materie A die Materie B zieht, so nöthigt sie diese sich ihr zu nähern, oder, welches einerlei ist, jene widersteht der Kraft, womit diese sich zu entfernen trachten möchte. Weil es aber einerlei ist, ob B sich von A oder A von B entferne: so ist dieser Widerstand zugleich ein Widerstand, den der Körper B gegen A ausübt, so fern er sich von ihm zu entfernen trachten möchte, mithin sind Zug und Gegenzug

einander gleich. Eben so, wenn A die Materie B zurückstößt, so widersteht A der Annäherung von B. Da es aber einerlei ist, ob sich B dem A oder A dem B nähere, so widersteht B auch eben so viel der Annäherung von A; Druck und Gegendruck sind also auch jederzeit einander gleich.

Anmerkung 1.

Dies ist also die Construction der Mittheilung der Bewegung, welche zugleich das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung als nothwendige Bedingung derselben bei sich führt, welches Newton sich gar nicht getrauete a priori zu beweisen, sondern sich deshalb auf Erfahrung berief, welchem zu Gefallen andere eine besondere Kraft der Materie unter dem von Keplern zuerst angeführten Namen der Trägheitskraft (vis inertiae) in der Naturwissenschaft einführten und also im Grunde es auch von Erfahrung ableiteten, endlich noch andere in dem Begriffe einer bloßen Mittheilung der Bewegung setzten, welche sie wie einen allmähligen Übergang der Bewegung des einen Körpers in den andern ansahen, wobei der bewegende gerade so viel einbüßen müsse, als er dem bewegten ertheilt, bis er dem letzteren keine weiter eindrückt (wenn er nämlich mit diesem schon bis zur Gleichheit der Geschwindigkeit in derselben Richtung gekommen ist),*) wodurch sie im Grunde alle Gegenwirkung aufhoben, d. i. alle wirklich entgegenwirkende Kraft des gestoßenen gegen den stoßenden (der etwa vermögend wäre,

*) Die Gleichheit der Wirkung mit der in diesem Falle fälschlich sogenannten Gegenwirkung kommt eben so wohl heraus, wenn man bei der Hypothese der Transfusion der Bewegungen aus einem Körper in den anderen den bewegten Körper A dem ruhigen in einem Augenblicke seine ganze Bewegung überliefern läßt, so daß er nach dem Stoße selber ruhe, welcher Fall unausbleiblich war, so bald man beide Körper als absolut-hart (welche Eigenschaft von der Elasticität unterschieden werden muß) dachte. Da dieses Bewegungsgesetz aber weder mit der Erfahrung, noch mit sich selbst in der Anwendung zusammenstimmen wollte, so wußte man sich nicht anders zu helfen, als dadurch daß man die Existenz absolut-harter Körper leugnete, welches so viel hieß, als die Zufälligkeit dieses Gesetzes zugestehen, indem es auf der besonderen Qualität der Materien beruhen sollte, die einander bewegen. In unserer Darstellung dieses Gesetzes ist es dagegen ganz einerlei, ob man die Körper, die einander stoßen, absolut-hart oder nicht denken will. Wie aber die Transfusionisten der Bewegung die Bewegung elastischer Körper durch den Stoß nach ihrer Art erklären wollen, ist mir ganz unbegreiflich. Denn da ist klar, daß der ruhende Körper nicht als blos ruhend Bewegung bekomme, die der stoßende einbüßt, sondern daß er im Stoße wirkliche Kraft in entgegengesetzter Richtung gegen den stoßenden ausübe, um gleichsam die Feder zwischen beiden zusammen zu drücken, welches von seiner Seite eben so wohl wirkliche Bewegung (aber in entgegengesetzter Richtung) erfordert, als der bewegende Körper seinerseits dazu nöthig hat.

eine Springfeder zu spannen), und außerdem, daß sie das nicht beweisen, was in dem genannten Gesetze eigentlich gemeint ist, die Mittheilung der Bewegung selbst ihrer Möglichkeit nach gar nicht erklärten. Denn der Name vom Übergang der Bewegung von einem Körper auf den andern erklärt nichts, und wenn man ihn nicht etwa (dem Grundsatze accidentia non migrant e substantiis in substantias zuwider) buchstäblich nehmen will, als wenn Bewegung von einem Körper in einen anderen, wie Wasser aus einem Glase in das andere gegossen würde, so ist es hier eben die Aufgabe, wie diese Möglichkeit begreiflich zu machen sei, deren Erklärung nun gerade auf demselben Grunde beruht, woraus das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung abgeleitet wird. Man kann sich gar nicht denken, wie die Bewegung eines Körpers A mit der Bewegung eines anderen B nothwendig verbunden sein müsse, als so, daß man sich Kräfte an beiden denkt, die ihnen (dynamisch) vor aller Bewegung zukommen, z. B. Zurückstoßung, und nun beweisen kann, daß die Bewegung des Körpers A durch Annäherung gegen B mit der Annäherung von B gegen A und, wenn B als ruhig angesehen wird, mit der Bewegung desselben zusammt seinem Raume gegen A nothwendig verbunden sei, so fern die Körper mit ihren (ursprünglich) bewegenden Kräften blos relativ auf einander in Bewegung betrachtet werden. Dieses letztere kann völlig a priori dadurch eingesehen werden, daß, es mag nun der Körper B in Ansehung des empirisch kennbaren Raumes ruhig, oder bewegt sein, er doch in Ansehung des Körpers A nothwendig als bewegt und zwar in entgegengesetzter Richtung als bewegt angesehen werden müsse: weil sonst kein Einfluß desselben auf die repulsive Kraft beider stattfinden würde, ohne welchen ganz und gar keine mechanische Wirkung der Materien auf einander, d. i. keine Mittheilung der Bewegung durch den Stoß, möglich ist.

Anmerkung 2.

Die Benennung der Trägheitskraft (vis inertiae) muß also unerachtet des berühmten Namens ihres Urhebers aus der Naturwissenschaft gänzlich weggeschafft werden, nicht allein weil sie einen Widerspruch im Ausdrucke selbst bei sich führt, oder auch deswegen weil das Gesetz der Trägheit (Leblosigkeit) dadurch leicht mit dem Gesetze der Gegenwirkung in jeder mitgetheilten Bewegung verwechselt werden könnte, sondern vornehmlich weil dadurch die irrige Vorstellung derer, die der mechanischen Gesetze nicht recht kundig sind, erhalten und bestärkt wird, nach welcher die Gegenwirkung der Körper, von der unter dem Namen der Trägheitskraft die Rede ist, darin bestehe, daß die Bewegung dadurch in der Welt aufgezehrt, vermindert oder vertilgt, nicht aber die bloße Mittheilung derselben dadurch bewirkt werde, indem nämlich der bewegende Körper einen Theil seiner Bewegung blos dazu aufwenden müßte, um die Trägheit des ruhenden zu überwinden (welches denn reiner Verlust wäre), mit dem übrigen Theile allein könne er den letzteren in Be-

wegung setzen; bliebe ihm aber nichts übrig, so würde er durch seinen Stoß den letzteren seiner großen Masse wegen gar nicht in Bewegung bringen. Einer Bewegung kann nichts widerstehen, als entgegengesetzte Bewegung eines anderen, keinesweges aber dessen Ruhe. Hier ist also nicht Trägheit der Materie, d. i. bloßes Unvermögen sich von selbst zu bewegen, die Ursache eines Widerstandes. Eine besondere, ganz eigenthümliche Kraft, blos um zu widerstehen, ohne einen Körper bewegen zu können, wäre unter dem Namen einer Trägheitskraft ein Wort ohne alle Bedeutung. Man könnte also die drei Gesetze der allgemeinen Mechanik schicklicher so benennen: das Gesetz der Selbstständigkeit, der Trägheit und der Gegenwirkung der Materien (lex Subsistentiae, Inertiae et Antagonismi) bei allen ihren Veränderungen derselben. Daß diese, mithin die gesammten Lehrsätze gegenwärtiger Wissenschaft den Kategorien der Substanz, der Causalität und der Gemeinschaft, so fern diese Begriffe auf Materie angewandt werden, genau antworten, bedarf keiner weiteren Erörterung.

Allgemeine Anmerkung zur Mechanik.

Die Mittheilung der Bewegung geschieht nur vermittelst solcher bewegenden Kräfte, die einer Materie auch in Ruhe beiwohnen (Undurchdringlichkeit und Anziehung). Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Körper in einem Augenblicke ist die Sollicitation desselben, die gewirkte Geschwindigkeit des letzteren durch die Sollicitation, so fern sie in gleichem Verhältniß mit der Zeit wachsen kann, ist das Moment der Acceleration. (Das Moment der Acceleration muß also nur eine unendlich kleine Geschwindigkeit enthalten, weil sonst der Körper durch dasselbe in einer gegebenen Zeit eine unendliche Geschwindigkeit erlangen würde, welche unmöglich ist. Übrigens beruht die Möglichkeit der Beschleunigung überhaupt durch ein fortwährendes Moment derselben auf dem Gesetze der Trägheit.) Die Sollicitation der Materie durch expansive Kraft (z. B. einer zusammengedrückten Luft, die ein Gewicht trägt) geschieht jederzeit mit einer endlichen Geschwindigkeit, die Geschwindigkeit aber, die dadurch einem anderen Körper eingedrückt (oder entzogen) wird, kann nur unendlich klein sein; denn jene ist nur eine Flächenkraft oder, welches einerlei ist, die Bewegung eines unendlich kleinen Quantum von Materie, die folglich mit endlicher Geschwindigkeit geschehen muß, um der Bewegung eines Körpers von endlicher Masse mit unendlich kleiner Geschwindigkeit (einem Gewichte) gleich zu sein. Dagegen ist die Anziehung eine durchdringende Kraft, und als mit einer solchen übt ein endliches Quantum der Materie auf ein gleichfalls endliches Quantum einer andern bewegende Kraft aus. Die Sollicitation der Anziehung

muß also unendlich klein sein, weil sie dem Moment der Acceleration (welches jederzeit unendlich klein sein muß) gleich ist, welches bei der Zurückstoßung, da ein unendlich kleiner Theil der Materie einem endlichen ein Moment eindrücken soll, der Fall nicht ist. Es läßt sich keine Anziehung mit einer endlichen Geschwindigkeit denken, ohne daß die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft sich selbst durchdringen müßte. Denn die Anziehung, welche eine endliche Quantität Materie auf eine endliche mit einer endlichen Geschwindigkeit ausübt, muß einer jeden endlichen Geschwindigkeit, womit die Materie durch ihre Undurchdringlichkeit, aber nur mit einem unendlich kleinen Theil der Quantität ihrer Materie entgegenwirkt, in allen Punkten der Zusammendrückung überlegen sein. Wenn die Anziehung nur eine Flächenkraft ist, wie man sich den Zusammenhang denkt, so würde das Gegentheil von diesem erfolgen. Allein es ist unmöglich ihn so zu denken, wenn er wahre Anziehung (und nicht blos äußere Zusammendrückung) sein soll.

Ein absolut-harter Körper würde derjenige sein, dessen Theile einander so stark zögen, daß sie durch kein Gewicht getrennt, noch in ihrer Lage gegen einander verändert werden könnten. Weil nun die Theile der Materie eines solchen Körpers sich mit einem Moment der Acceleration ziehen müßten, welches gegen das der Schwere unendlich, der Masse aber, welche dadurch getrieben wird, endlich sein würde, so müßte der Widerstand durch Undurchdringlichkeit als expansive Kraft, da er jederzeit mit einer unendlich-kleinen Quantität der Materie geschieht, mit mehr als endlicher Geschwindigkeit der Sollicitation geschehen, d. i. die Materie würde sich mit unendlicher Geschwindigkeit auszudehnen trachten, welches unmöglich ist. Also ist ein absolut-harter Körper, d. i. ein solcher, der einem mit endlicher Geschwindigkeit bewegten Körper im Stoße einen Widerstand, der der ganzen Kraft desselben gleich wäre, in einem Augenblick entgegensetzte, unmöglich. Folglich leistet eine Materie durch ihre Undurchdringlichkeit oder Zusammenhang gegen die Kraft eines Körpers in endlicher Bewegung in einem Augenblicke nur unendlich kleinen Widerstand. Hieraus folgt nun das mechanische Gesetz der Stetigkeit (lex continui mechanica), nämlich: an keinem Körper wird der Zustand der Ruhe oder der Bewegung und an dieser der Geschwindigkeit oder der Richtung durch den Stoß in einem Augenblicke verändert, sondern nur in einer gewissen Zeit durch eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen, deren Unterschied von einander kleiner ist, als der des ersten und letzten. Ein bewegter Körper, der auf eine Materie stößt, wird also durch deren Widerstand nicht auf einmal, sondern nur durch continuirliche Retardation zur Ruhe, oder der, so in Ruhe war, nur durch continuirliche Acceleration in Bewegung, oder aus einem Grade Geschwindigkeit in einen andern nur nach derselben Regel versetzt; imgleichen wird die Richtung seiner Bewegung in eine solche, die mit jener einen Winkel macht, nicht anders als vermittelst aller möglichen dazwischen liegenden Richtungen, d. i. vermittelst der Bewegung in einer krummen Linie, verändert (welches Gesetz aus einem ähnlichen

Grunde auch auf die Veränderung des Zustandes eines Körpers durch Anziehung erweitert werden kann). Diese lex continui gründet sich auf dem Gesetze der Trägheit der Materie, da hingegen das metaphysische Gesetz der Stetigkeit auf alle Veränderung (innere sowohl als äußere) überhaupt ausgedehnt sein müßte und also auf dem bloßen Begriffe einer Veränderung überhaupt als Größe und der Erzeugung derselben (die nothwendig in einer gewissen Zeit continuirlich, so wie die Zeit selbst vorginge) gegründet sein würde, hier also keinen Platz findet.

Viertes Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe der Phänomenologie.

Erklärung.

Materie ist das Bewegliche, so fern es als ein solches ein Gegenstand der Erfahrung sein kann.

Anmerkung.

Bewegung ist so wie alles, was durch Sinne vorgestellt wird, nur als Erscheinung gegeben. Damit ihre Vorstellung Erfahrung werde, dazu wird noch erfordert, daß etwas durch den Verstand gedacht werde, nämlich zu der Art, wie die Vorstellung dem Subjecte inhärirt, noch die Bestimmung eines Objects durch dieselbe. Also wird das Bewegliche als ein solches ein Gegenstand der Erfahrung, wenn ein gewisses Object (hier also ein materielles Ding) in Ansehung des Prädicats der Bewegung als bestimmt gedacht wird. Nun ist aber Bewegung Veränderung der Relation im Raume. Es sind also hier immer zwei Correlata, deren einem in der Erscheinung erstlich eben so gut wie dem anderen die Veränderung beigelegt und dasselbe entweder, oder das andere bewegt genannt werden kann, weil beides gleichgültig ist, oder zweitens, deren eines in der Erfahrung mit Ausschließung des anderen als bewegt gedacht werden muß, oder drittens, deren beide nothwendig durch Vernunft als zugleich bewegt vorgestellt werden müssen. In der Erscheinung, die nichts als die Relation in der Bewegung

(ihrer Veränderung nach) enthält, ist nichts von diesen Bestimmungen enthalten; wenn aber das Bewegliche *als ein solches*, nämlich seiner Bewegung nach, bestimmt gedacht werden soll, d. i. zum Behuf einer möglichen Erfahrung, ist es nöthig die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen der Gegenstand (die Materie) auf eine oder andere Art durch das Prädicat der Bewegung bestimmt werden müsse. Hier ist nicht die Rede von Verwandlung des Scheins in Wahrheit, sondern der Erscheinung in Erfahrung; denn beim Scheine ist der Verstand mit seinen einen Gegenstand bestimmenden Urtheilen jederzeit im Spiele, obzwar er in Gefahr ist das Subjective für objectiv zu nehmen; in der Erscheinung aber ist gar kein Urtheil des Verstandes anzutreffen; welches nicht blos hier, sondern in der ganzen Philosophie anzumerken nöthig ist, weil man sonst, wenn von Erscheinungen die Rede ist, und man nimmt diesen Ausdruck für einerlei der Bedeutung nach mit dem des Scheins, jederzeit übel verstanden wird.

Lehrsatz 1.

Die geradlinichte Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes ist zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums ein blos *mögliches* Prädicat. Eben dasselbe in gar keiner Relation auf eine Materie außer ihr, d. i. *als absolute Bewegung* gedacht, ist *unmöglich*.

Beweis.

Ob ein Körper im relativen Raume bewegt, dieser aber ruhig genannt werde, oder umgekehrt dieser in entgegengesetzter Richtung gleich geschwinde bewegt, dagegen jener ruhig genannt werden solle, ist kein Streit über das, was dem Gegenstande, sondern nur seinem Verhältnisse zum Subject, mithin der Erscheinung und nicht der Erfahrung zukommt. Denn stellt sich der Zuschauer in demselben Raume als ruhig, so heißt ihm der Körper bewegt; stellt er sich (wenigstens in Gedanken) in einem andern und jenen umfassenden Raum, in Ansehung dessen der Körper gleichfalls ruhig ist, so heißt jener relative Raum bewegt. Also ist in der Erfahrung (einer Erkenntniß, die das Object für alle Erscheinungen gültig bestimmt) gar kein Unterschied zwischen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im absoluten und der entgegengesetzten gleichen Bewegung des relativen Raums. Nun ist die

Vorstellung eines Gegenstandes durch eines von zwei Prädicaten, die in Ansehung des Objects gleichgeltend sind und sich nur in Ansehung des Subjects und seiner Vorstellungsart von einander unterscheiden, nicht die Bestimmung nach einem disjunctiven, sondern blos die Wahl nach einem alternativen Urtheile (deren das erstere von zwei objectiv entgegengesetzten Prädicaten eines mit Ausschließung des Gegentheils, das andere aber von objectiv zwar gleichgeltenden, subjectiv aber einander entgegengesetzten Urtheilen ohne Ausschließung des Gegentheils vom Object — also durch bloße Wahl — eines zur Bestimmung desselben annimmt)*); das heißt: durch den Begriff der Bewegung als Gegenstandes der Erfahrung ist es an sich unbestimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder dieser in Ansehung jenes als bewegt vorgestellt werde. Nun ist dasjenige, was in Ansehung zweier einander entgegengesetzter Prädicate an sich unbestimmt ist, so fern blos möglich. Also ist die geradlinichte Bewegung einer Materie im empirischen Raume zum Unterschiede von der entgegengesetzten gleichen Bewegung des Raumes in der Erfahrung ein blos mögliches Prädicat; welches das erste war.

Da ferner eine Relation, mithin auch eine Veränderung derselben, d. i. Bewegung, nur so fern ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, als beide Correlate Gegenstände der Erfahrung sind; der reine Raum aber, den man auch im Gegensatze gegen den relativen (empirischen) den absoluten Raum nennt, kein Gegenstand der Erfahrung und überall nichts ist: so ist die geradlinichte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, d. i. die absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich, welches das zweite war.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie.

Lehrsatz 2.

Die Kreisbewegung einer Materie ist zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums ein wirkliches Prädicat derselben; dagegen ist die entgegengesetzte Bewegung eines

*) Von diesem Unterschiede der disjunctiven und alternativen Entgegensetzung ein Mehreres in der allgemeinen Anmerkung zu diesem Hauptstücke.

relativen Raums, statt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung des letzteren, sondern, wenn sie dafür gehalten wird, ein bloßer Schein.

Beweis.

Die Kreisbewegung ist (so wie jede krummlinichte) eine continuirliche Veränderung der geradlinichten, und da diese selbst eine continuirliche Veränderung der Relation in Ansehung des äußeren Raumes ist, so ist die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung dieser äußeren Verhältnisse im Raume, folglich ein continuirliches Entstehen neuer Bewegungen. Weil nun nach dem Gesetze der Trägheit eine Bewegung, so fern sie entsteht, eine äußere Ursache haben muß, gleichwohl aber der Körper in jedem Punkte dieses Kreises (nach eben demselben Gesetze) für sich in der den Kreis berührenden geraden Linie fortzugehen bestrebt ist, welche Bewegung jener äußeren Ursache entgegenwirkt, so beweiset jeder Körper in der Kreisbewegung durch seine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun ist die Bewegung des Raumes zum Unterschiede der Bewegung des Körpers blos phoronomisch und hat keine bewegende Kraft. Folglich ist das Urtheil, daß hier entweder der Körper, oder der Raum in entgegengesetzter Richtung bewegt sei, ein disjunctives Urtheil, durch welches, wenn das eine Glied, nämlich die Bewegung des Körpers, gesetzt ist, das andere, nämlich die des Raumes, ausgeschlossen wird; also ist die Kreisbewegung eines Körpers zum Unterschiede von der Bewegung des Raums wirkliche Bewegung, folglich die letztere, wenn sie gleich der Erscheinung nach mit der ersteren übereinkommt, dennoch im Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der möglichen Erfahrung, dieser widerstreitend, also nichts als bloßer Schein.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Dynamik; denn eine Bewegung, die nicht ohne den Einfluß einer continuirlich wirkenden äußern bewegenden Kraft stattfinden kann, beweiset mittelbar oder unmittelbar ursprüngliche Bewegkräfte der Materie, es sei der Anziehung oder Zurückstoßung. — Übrigens kann Newtons Scholium zu den Definitionen, die er seinen Princ. Phil. Nat. Math. vorangesetzt hat, gegen das Ende hierüber nachgesehen werden, aus welchem erhellt, daß die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemein-

schaftlichen Mittelpunkt (mithin auch die Achsendrehung der Erde) selbst im leeren Raume, also ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem äußeren Raume, dennoch vermittelst der Erfahrung könne erkannt werden, daß also eine Bewegung, die eine Veränderung der äußeren Verhältnisse im Raume ist, empirisch gegeben werden könne, obgleich dieser Raum selbst nicht empirisch gegeben und kein Gegenstand der Erfahrung ist, welches Paradoxon aufgelöset zu werden verdient.

Lehrsatz 3.

In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines anderen bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig.

Beweis.

Nach dem dritten Gesetze der Mechanik (Lehrs. 4) ist die Mittheilung der Bewegung der Körper nur durch die Gemeinschaft ihrer ursprünglich bewegenden Kräfte und diese nur durch beiderseitige entgegengesetzte und gleiche Bewegung möglich. Die Bewegung beider ist also wirklich. Da aber die Wirklichkeit dieser Bewegung nicht (wie im zweiten Lehrsatze) auf dem Einflusse äußerer Kräfte beruht, sondern aus dem Begriffe der Relation des Bewegten im Raume zu jedem anderen dadurch Beweglichen unmittelbar und unvermeidlich folgt, so ist die Bewegung des letzteren nothwendig.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Mechanik. — Daß übrigens diese drei Lehrsätze die Bewegung der Materie in Ansehung ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, mithin in Ansehung aller drei Kategorien der Modalität bestimmen, fällt von selbst in die Augen.

Allgemeine Anmerkung zur Phänomenologie.

Es zeigen sich also hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwissenschaft unvermeidlich, deren genaue Bestimmung um deswillen nothwendig, obgleich eben nicht so leicht und faßlich ist, nämlich der Begriff der Be-

wegung im relativen (beweglichen) Raume, zweitens der Begriff der Bewegung im absoluten (unbeweglichen) Raume, drittens der Begriff der relativen Bewegung überhaupt zum Unterschiede von der absoluten. Allen wird der Begriff des absoluten Raumes zum Grunde gelegt. Wie kommen wir aber zu diesem sonderbaren Begriffe, und worauf beruht die Nothwendigkeit seines Gebrauchs?

Er kann kein Gegenstand der Erfahrung sein; denn der Raum ohne Materie ist kein Object der Wahrnehmung, und dennoch ist er ein nothwendiger Vernunftbegriff, mithin nichts weiter als eine bloße Idee. Denn damit Bewegung auch nur als Erscheinung gegeben werden könne, dazu wird eine empirische Vorstellung des Raums, in Ansehung dessen das Bewegliche sein Verhältniß verändern soll, erfordert, der Raum aber, der wahrgenommen werden soll, muß material, mithin dem Begriffe einer Materie überhaupt zu Folge selbst beweglich sein. Um ihn nun bewegt zu denken, darf man ihn nur als in einem Raume von größerem Umfange enthalten denken und diesen als ruhig annehmen. Mit diesem aber läßt sich eben dasselbe in Ansehung eines noch mehr erweiterten Raumes veranstalten und so ins Unendliche, ohne jemals zu einem unbeweglichen (unmateriellen) Raume durch Erfahrung zu gelangen, in Ansehung dessen irgend einer Materie schlechthin Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könne, sondern der Begriff dieser Verhältnißbestimmungen wird beständig abgeändert werden müssen, nachdem man das Bewegliche mit einem oder dem anderen dieser Räume in Verhältniß betrachten wird. Da nun die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzusehen, im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt ist, so erhellt daraus erstlich: daß alle Bewegung oder Ruhe blos relativ und keine absolut sein könne, d. i. daß Materie blos in Verhältniß auf Materie, niemals aber in Ansehung des bloßen Raumes ohne Materie als bewegt oder ruhig gedacht werden könne, mithin absolute Bewegung, d. i. eine solche, die ohne alle Beziehung einer Materie auf eine andere gedacht wird, schlechthin unmöglich sei; zweitens, daß auch eben darum kein für alle Erscheinung gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich sei, sondern man sich einen Raum, in welchem dieser selbst als bewegt gedacht werden könne, der aber seiner Bestimmung nach weiter von keinem anderen empirischen Raume abhängt und daher nicht wiederum bedingt ist, d. i. einen absoluten Raum, auf den alle relative Bewegungen bezogen werden können, denken müsse, in welchem alles Empirische beweglich ist, eben darum, damit in demselben alle Bewegung des Materiellen als blos relativ gegen einander, als alternativ-wechselseitig*), keine aber als absolute Bewegung oder Ruhe (da,

*) In der Logik bezeichnet das Entweder-Oder jederzeit ein disjunctives Urtheil, da denn, wenn das eine wahr ist, das andere falsch sein muß. Z. B. ein Körper ist entweder bewegt, oder nicht bewegt, d. i. in Ruhe. Denn man redet

indem das eine bewegt heißt, das andere, worauf in Beziehung jenes bewegt ist, gleichwohl als schlechthin ruhig vorgestellt wird) gelten möge. Der absolute Raum ist also nicht als ein Begriff von einem wirklichen Object, sondern als eine Idee, welche zur Regel dienen soll, alle Bewegung in ihm blos als relativ zu betrachten, nothwendig, und alle Bewegung und Ruhe muß auf den absoluten Raum reducirt werden, wenn die Erscheinung derselben in einen bestimmten Erfahrungsbegriff (der alle Erscheinungen vereinigt) verwandelt werden soll.

So wird die geradlinichte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den absoluten Raum reducirt, wenn ich den Körper als an sich ruhig, jenen Raum aber im absoluten (der nicht in die Sinne fällt) in entgegengesetzter Richtung bewegt und diese Vorstellung als diejenige denke, welche gerade dieselbe Erscheinung giebt, wodurch denn alle mögliche Erscheinungen geradlinichter Bewegungen, die ein Körper allenfalls zugleich haben mag, auf den Erfahrungsbegriff, der sie insgesammt vereinigt, nämlich den der blos relativen Bewegung und Ruhe, zurückgeführt werden.

Die Kreisbewegung, weil sie nach dem zweiten Lehrsatze auch ohne Beziehung auf den äußeren, empirisch-gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden kann, scheint doch in der That absolute Bewegung zu sein. Denn die relative in Ansehung des äußeren Raums (z. B. die Achsendrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) ist eine Erscheinung, an deren Stelle die entgegengesetzte Bewegung dieses Raums (des Himmels) in derselben Zeit als jener völlig gleichgeltend gesetzt werden kann, die aber nach diesem Lehrsatze in der Erfahrung durchaus nicht an deren Stelle gesetzt werden darf, mit-

---

da lediglich von dem Verhältniß des Erkenntnisses zum Objecte. In der Erscheinungslehre, wo es auf das Verhältniß zum Subject ankommt, um darnach das Verhältniß der Objecte zu bestimmen, ist es anders. Denn da ist der Satz: der Körper ist entweder bewegt und der Raum ruhig, oder umgekehrt, nicht ein disjunctiver Satz in objectiver, sondern nur in subjectiver Beziehung, und beide darin enthaltene Urtheile gelten alternativ. In eben derselben Phänomenologie, wo die Bewegung nicht blos phoronomisch, sondern vielmehr dynamisch betrachtet wird, ist dagegen der disjunctive Satz in objectiver Bedeutung zu nehmen; d. i. an die Stelle der Umdrehung eines Körpers kann ich nicht die Ruhe desselben und dagegen die entgegengesetzte Bewegung des Raums annehmen. Wo aber die Bewegung sogar mechanisch betrachtet wird (wie wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft), ist sogar das der Form nach disjunctive Urtheil in Ansehung des Objects distributiv zu gebrauchen, so daß die Bewegung nicht entweder dem einen oder dem andern, sondern einem jeden ein gleicher Antheil daran beigelegt werden muß. Diese Unterscheidung der alternativen, disjunctiven und distributiven Bestimmung eines Begriffs in Ansehung entgegengesetzter Prädicate hat ihre Wichtigkeit, kann aber hier nicht weiter erörtert werden.

hin auch jene Kreisdrehung nicht als äußerlich relativ vorgestellt werden soll, welches so lautet, als ob diese Art der Bewegung für absolut anzunehmen sei.

Allein es ist wohl zu merken: daß hier von der wahren (wirklichen) Bewegung, die doch nicht als solche erscheint, die also, wenn man sie blos nach empirischen Verhältnissen zum Raume beurtheilen wollte, für Ruhe könnte gehalten werden, d. i. von der wahren Bewegung zum Unterschiede vom Schein, nicht aber von ihr als absoluten Bewegung im Gegensatze der relativen die Rede sei, mithin die Kreisbewegung, ob sie zwar in der Erscheinung keine Stellen-Veränderung, d. i. keine phoronomische des Verhältnisses des Bewegten zum (empirischen) Raume, zeigt, dennoch eine durch Erfahrung erweisliche continuirliche dynamische Veränderung des Verhältnisses der Materie in ihrem Raume, z. B. eine beständige Verminderung der Anziehung durch eine Bestrebung zu entfliehen, als Wirkung der Kreisbewegung zeige und dadurch den Unterschied derselben vom Schein sicher bezeichne. Man kann sich z. B. die Erde im unendlichen leeren Raum als um die Achse gedreht vorstellen und diese Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältniß der Theile der Erde untereinander, noch zum Raume außer ihr phoronomisch, d. i. in der Erscheinung, verändert wird. Denn in Ansehung des ersteren als empirischen Raumes verändert nichts auf und in der Erde seine Stelle, und in Beziehung des zweiten, der ganz leer ist, kann überall kein äußeres verändertes Verhältniß, mithin auch keine Erscheinung einer Bewegung stattfinden. Allein wenn ich mir eine zum Mittelpunkt der Erde hingehende tiefe Höhle vorstelle und lasse einen Stein darin fallen, finde aber, daß, obzwar in jeder Weite vom Mittelpunkte die Schwere immer nach diesem hingerichtet ist, der fallende Stein dennoch von seiner senkrechten Richtung im Fallen continuirlich und zwar von West nach Ost abweiche, so schließe ich, die Erde sei von Abend gegen Morgen um die Achse gedreht. Oder wenn ich auch außerhalb den Stein von der Oberfläche der Erde weiter entferne, und er bleibt nicht über demselben Punkte der Oberfläche, sondern entfernt sich von demselben von Westen nach Osten, so werde ich auf eben dieselbe vorhergenannte Achsendrehung der Erde schließen, und beider-lei Wahrnehmungen werden zum Beweise der Wirklichkeit dieser Bewegung hinreichend sein, wozu die Veränderung des Verhältnisses zum äußeren Raume (dem bestirnten Himmel) nicht hinreicht, weil sie bloße Erscheinung ist, die von zwei in der That entgegengesetzten Gründen herrühren kann und nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erscheinungen dieser Veränderung abgeleitetes Erkenntniß, d. i. Erfahrung, ist. Daß aber diese Bewegung, ob sie gleich keine Veränderung des Verhältnisses zum empirischen Raume ist, dennoch keine absolute Bewegung, sondern continuirliche Veränderung der Relationen der Materien zu einander, obzwar im absoluten Raume vorgestellt, mithin wirklich nur relative und sogar darum allein wahre Bewegung sei, das beruht auf der Vorstellung der wechselseitigen continuirlichen Entfernung eines jeden Theils der Erde (außerhalb der Achse) von

jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpunkte im Diameter gegenüber liegenden. Denn diese Bewegung ist im absoluten Raume wirklich, indem dadurch der Abgang der gedachten Entfernung, den die Schwere für sich allein dem Körper zuziehen würde, und zwar ohne alle dynamische zurücktreibende Ursache (wie man aus dem von Newton Prin. Ph. N. pag. 10 Edit. 1714*) gewählten Beispiele ersehen kann), mithin durch wirkliche, aber auf den innerhalb der bewegten Materie (nämlich das Centrum derselben) beschlossenen, nicht aber auf den äußeren Raum bezogene Bewegung continuirlich ersetzt wird.

Was den Fall des dritten Lehrsatzes anlangt, so bedarf es, um die Wahrheit der wechselseitig-entgegengesetzten und gleichen Bewegung beider Körper auch ohne Rücksicht auf den empirischen Raum zu zeigen, nicht einmal des im zweiten Fall nöthigen, durch Erfahrung gegebenen thätigen dynamischen Einflusses (der Schwere, oder eines gespannten Fadens), sondern die bloße dynamische Möglichkeit eines solchen Einflusses als Eigenschaft der Materie (die Zurückstoßung oder Anziehung) führt bei der Bewegung der einen die gleiche und entgegengesetzte Bewegung der andern zugleich mit sich und zwar aus bloßen Begriffen einer relativen Bewegung, wenn sie im absoluten Raume, d. i. nach der Wahrheit, betrachtet wird, und ist daher wie alles, was aus bloßen Begriffen hinreichend erweislich ist, ein Gesetz einer schlechterdings nothwendigen Gegenbewegung.

Es ist also auch keine absolute Bewegung, wenn gleich ein Körper im leeren Raume in Ansehung eines anderen als bewegt gedacht wird; die Bewegung beider wird hier nicht relativ auf den sie umgebenden Raum, sondern nur auf den zwischen ihnen, welcher ihr äußeres Verhältniß unter einander allein bestimmt, als den absoluten Raum betrachtet und ist also wiederum nur relativ. Absolute Bewegung würde also nur diejenige sein, die einem Körper ohne ein Verhältniß auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine solche wäre allein die geradlinichte Bewegung des Weltganzen, d. i. des Systems aller Materie. Denn wenn außer einer Materie noch irgend eine andere, selbst durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, so würde die Bewegung schon relativ sein. Um deswillen ist ein jeder Beweis eines Bewegungsgesetzes, der darauf hinausläuft, daß das Gegentheil desselben eine geradlinichte Bewegung des ganzen Weltgebäudes zur Folge haben müßte,

*) Er sagt daselbst: Motus quidem veros corporum singulorum cognoscere et ab apparentibus actu discriminare difficillimum est: propterea, quod partes spatii illius immobilis, in quo corpora vere moventur, non incurrunt in sensus. Causa tamen non est prorsus desperata. Hierauf läßt er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln sich um ihren gemeinschaftlichen Schwerpunkt im leeren Raume drehen und zeigt, wie die Wirklichkeit ihrer Bewegung sammt der Richtung derselben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Ich habe dieses auch an der um ihre Achse bewegten Erde unter etwas veränderten Umständen zu zeigen gesucht.

ein apodiktischer Beweis der Wahrheit desselben, blos weil daraus absolute Bewegung folgen würde, die schlechterdings unmöglich ist. Von der Art ist das Gesetz des Antagonisms in aller Gemeinschaft der Materie durch Bewegung. Denn eine jede Abweichung von demselben würde den gemeinschaftlichen Mittelpunkt der Schwere aller Materie, mithin das ganze Weltgebäude aus der Stelle rücken, welches dagegen, wenn man dieses sich als um seine Achse gedreht vorstellen wollte, nicht geschehen würde, welche Bewegung also immer noch zu denken möglich, obzwar anzunehmen, so viel man absehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen sein würde.

Auf die verschiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte haben auch die verschiedenen Begriffe vom leeren Raume ihre Beziehung. Der leere Raum in phoronomischer Rücksicht, der auch der absolute Raum heißt, sollte billig nicht ein leerer Raum genannt werden; denn er ist nur die Idee von einem Raume, in welchem ich von aller besonderen Materie, die ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht, abstrahire, um in ihm den materiellen, oder jeden empirischen Raum noch als beweglich und dadurch die Bewegung nicht blos einseitig als absolutes, sondern jederzeit wechselseitig als blos relatives Prädicat zu denken. Er ist also gar nichts, was zur Existenz der Dinge, sondern blos zur Bestimmung der Begriffe gehört, und so fern existirt kein leerer Raum. Der leere Raum in dynamischer Rücksicht ist der, der nicht erfüllt ist, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widersteht, folglich keine repulsive Kraft wirkt, und er kann entweder der leere Raum in der Welt (vacuum mundanum), oder, wenn diese als begrenzt vorgestellt wird, der leere Raum außer der Welt (vacuum extramundanum) sein; der erstere auch entweder als zerstreuter (vacuum disseminatum, der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht), oder als gehäufter leerer Raum (vacuum coacervatum, der die Körper, z. B. Weltkörper, von einander absondert) vorgestellt werden, welche Unterscheidung, da sie nur auf den Unterschied der Plätze, die man dem leeren Raum in der Welt anweiset, beruht, eben nicht wesentlich ist, aber doch in verschiedener Absicht gebraucht wird, der erste, um den specifischen Unterschied der Dichtigkeit, der zweite, um die Möglichkeit einer von allem äußeren Widerstande freien Bewegung im Weltraume davon abzuleiten. Daß den leeren Raum in der ersteren Absicht anzunehmen nicht nöthig sei, ist schon in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik gezeigt worden; daß er aber unmöglich sei, kann aus seinem Begriffe allein nach dem Satze des Widerspruchs keinesweges bewiesen werden. Gleichwohl, wenn hier auch kein blos logischer Grund der Verwerfung desselben anzutreffen wäre, könnte doch ein allgemeiner physischer Grund, ihn aus der Naturlehre zu verweisen, nämlich der von der Möglichkeit der Zusammensetzung einer Materie überhaupt, dasein, wenn man die letztere nur besser einsähe. Denn wenn die Anziehung, die man zur Erklärung des Zusammenhanges der Materie annimmt, nur schein-

bare, nicht wahre Anziehung, vielmehr etwa blos die Wirkung einer Zusammendrückung durch äußere, im Weltraume allenthalben verbreitete Materie (den Äther), welche selbst nur durch eine allgemeine und ursprüngliche Anziehung, nämlich die Gravitation, zu diesem Drucke gebracht wird, sein sollte, welche Meinung manche Gründe für sich hat, so würde der leere Raum innerhalb den Materien, wenn gleich nicht logisch, doch dynamisch und also physisch unmöglich sein, weil jede Materie sich in die leeren Räume, die man innerhalb derselben annähme, (da ihrer expansiven Kraft hier nichts widersteht) von selbst ausbreiten und sie jederzeit erfüllt erhalten würde. Ein leerer Raum außer der Welt würde, wenn man unter dieser den Inbegriff aller vorzüglich attractiven Materien (der großen Weltkörper) versteht, aus eben denselben Gründen unmöglich sein, weil nach dem Maße, als die Entfernung von diesen zunimmt, auch die Anziehungskraft auf den Äther (der jene Körper alle einschließt und, von jener getrieben, sie in ihrer Dichtigkeit durch Zusammendrückung erhält) in umgekehrtem Verhältnisse abnimmt, dieser also selbst nur ins Unendliche an Dichtigkeit abnehmen, nirgend aber den Raum ganz leer lassen würde. Daß es indessen mit dieser Wegschaffung des leeren Raums ganz hypothetisch zugeht, darf niemand befremden; geht es doch mit der Behauptung desselben nicht besser zu. Diejenige, welche diese Streitfrage dogmatisch zu entscheiden wagen, sie mögen es bejahend oder verneinend thun, stützen sich zuletzt auf lauter metaphysische Voraussetzungen, wie aus der Dynamik zu ersehen ist, und es war wenigstens nöthig, hier zu zeigen, daß diese über gedachte Aufgabe gar nicht entscheiden können. Was drittens den leeren Raum in mechanischer Absicht betrifft, so ist dieser das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verschaffen. Man sieht leicht, daß die Möglichkeit oder Unmöglichkeit desselben nicht auf metaphysischen Gründen, sondern dem schwer aufzuschließenden Naturgeheimnisse, auf welche Art die Materie ihrer eigenen ausdehnenden Kraft Schranken setze, beruhe. Gleichwohl, wenn das, was in der allgem. Anmerk. zur Dynamik von der ins Unendliche möglichen größeren Ausdehnung specifisch verschiedener Stoffe bei derselben Quantität der Materie (ihrem Gewichte nach) gesagt worden, eingeräumt wird, so möchte wohl um der freien und daurenden Bewegung der Weltkörper willen einen leeren Raum anzunehmen unnöthig sein, weil der Widerstand selbst bei gänzlich erfüllten Räumen alsdann doch so klein, als man will, gedacht werden kann.

Und so endigt sich die metaphysische Körperlehre mit dem Leeren und eben darum Unbegreiflichen, worin sie einerlei Schicksal mit allen übrigen Versuchen der Vernunft hat, wenn sie im Zurückgehen zu Principien den ersten Gründen der Dinge nachstrebt, da, weil es ihre Natur so mit sich bringt, niemals etwas anders,

als so fern es unter gegebenen Bedingungen bestimmt ist, zu begreifen, folglich sie weder beim Bedingten stehen bleiben, noch sich das Unbedingte faßlich machen kann, ihr, wenn Wißbegierde sie auffordert, das absolute Ganze aller Bedingungen zu fassen, nichts übrig bleibt, als von den Gegenständen auf sich selbst zurückzukehren, um anstatt der letzten Grenze der Dinge die letzte Grenze ihres eigenen, sich selbst überlassenen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen.

Anmerkungen.

Kritik der reinen Vernunft.

[1te Aufl. bis Von den Paralogismen der reinen Vernunft incl.]

Herausgeber: Benno Erdmann.

Einleitung.

Unsere Kenntniss von äusseren Thatsachen zur Geschichte der Kritik der reinen Vernunft ist, für sich genommen, von geringem Belang. Denn ein Verständniss der Bedeutung dieser äusseren Angaben ist nur zu gewinnen, wenn diese mit den zahlreichen Bemerkungen zusammengehalten werden, in denen Kant sich, insbesondere gegenüber seinem Schüler Marcus Herz, über den Fortgang seiner Arbeit ausspricht. Fast keine dieser Bemerkungen ist jedoch ohne eine kritische Discussion ihres Inhalts und dessen Stellung zu dem Gesammtgehalt der kritischen Lehre verwerthbar. Die Kritik der reinen Vernunft muss nicht nur, wie jede grosse philosophische Schöpfung, von der „Idee des Ganzen" aus begriffen werden; sie ist auch nach Kants eigenen wiederholten Erklärungen mehr als manche dieser Schöpfungen aus einer Idee heraus entwickelt worden. Und für die Geschichte des Werks gilt nicht weniger als für seinen Lehrbestand, dass die Idee, die ihr architektonische Einheit giebt, nur als Glied der allgemeineren Idee richtig gewürdigt werden kann, welche die Gesammtheit der drei Kritiken des Philosophen zu einem Ganzen verbindet.

Nach den weitestgehenden eigenen Angaben Kants umfasst die Geschichte der Kritik der reinen Vernunft einen Zeitraum von etwa sechzehn Jahren. Denn in den Briefen an G. Chr. Reccard und Joh. Bernoulli vom Jahre 1781 knüpft Kant den Ursprung seines kritischen Hauptwerks an die Untersuchungen an, welche ihn beschäftigten, als er 1765 den Antrag Lamberts erhielt, mit ihm zur *reforme* der Metaphysik in engere Verbindung zu treten. Er schreibt an Reccard: Die Ursache der Unterbrechung meines Briefwechsels [mit Lambert], zu

dem mich dieser vortrefliche Mann aufgefodert hatte und der vor mich so wichtig hätte werden können, lag darin: daß ich die Natur desjenigen Vernunftgebrauchs, den man Metaphysik nennt, damals zwar zu entwickeln anfing, sich mir auch neue Aussichten zeigten, die ich immer hofte, in Kurzem zur völligen Deutlichkeit zu bringen, wobey die Mittheilung meiner Gedanken immer aufgeschoben wurde, bis ich ... hierinn zum Aufschluße gelangte, wovon das Resultat in der Critik d. r. Vernunft vorgetragen worden.[1]) Dieselbe Zeitbestimmung ergiebt sich aus der ausführlicheren Darstellung in dem fünf Monate späteren Brief an Joh. Bernoulli.[2])

Welche Bedeutung Kant in der That jener Aufforderung beilegte, erhellt aus dem Bruchstück einer Zueignung an Lambert, die ohne Zweifel bei ihrer Niederschrift für die Kritik der reinen Vernunft geplant war.[3])

Schon Anfang 1764 gedenkt Hamann unter den Arbeiten, die Kant „im Kopf habe", nächst einer Untersuchung über „Sittlichkeit" eines „Versuchs einer neuen Metaphysik".[4]) Kant selbst hofft etwa anderthalb Jahre später in Kurzem dasjenige vollständig darlegen zu können, was ihm zur Grundlegung seines Vortrages in der Metaphysik dienen könne, und legt seinem Leser nahe, dabei an ein Lehrbuch der Metaphysik zu denken.[5]) Vermuthlich handelte es sich hier wie Anfang 1764 um das Werk über die eigenthümliche Methode der Metaphysick, das Kant Ende 1765 bereits entschlossen ist, ein wenig auszusetzen, weil er im Fortgange desselben merkte, daß es ... gar sehr an Beispielen mangele, daran er *in concreto* das eigenthümliche Verfahren [der Metaphysik] zeigen könte.[6])

Die Untersuchungen, ob diese Vermuthung zu Recht besteht, welche Idee dem damals geplanten Werk zu Grunde lag, welche Gedankenfolge es anscheinend enthalten sollte und inwiefern es nach dem allen als die erste Vorstufe zur Kritik der reinen Vernunft anzusehen ist, gehören nicht hierher.

Ein zweiter Ansatzpunkt, auf den Kant häufiger und mit stärkerer Betonung hinweist, fällt in das Jahr 1769. Das Jahr 69 gab mir großes Licht hat er, die vorhergehende Zeit als eine Periode der Dämmerung der Idee charakterisirend, in sein Handbuch von A. G. Baumgartens Metaphysica eingeschrieben.[7]) Seit etwa einem Jahre, schreibt er, etwas genauer datirend, am 2. September 1770 an Lambert, bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht besorge iemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen.[8]) Auf das gleiche Jahr, mit leiser Hindeutung auf die diesem vorhergehende

---

[1]) X 253/4. Man vgl. ebenda No. 31ff.
[2]) A. a. O. 258f.
[3]) Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, her. von B. Erdmann, II, Leipzig 1884, No. 1.
[4]) Hamanns Schriften, her. von Fr. Roth, 1821—25, III 213.
[5]) Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765—1766.
[6]) X 53. Man vgl. ebenda No. 31.
[7]) Reflexionen Kants a. a. O. No. 4.
[8]) X 93.

Periode, zielt Kant in dem Briefe an Mendelssohn vom 16. August 1783, wenn er hier seine Kritik der reinen Vernunft als das Product des Nachdenkens von einem Zeitraume von wenigstens zwölf Jahren bezeichnet.[1]) Etwas stärker betont ist ein Hinweis auf jene Dämmerungsperiode von 1765—1769 in dem Schreiben an Garve vom 7. August 1783, in dem er von dem Vortrag der Materien des Werks schreibt, die er mehr als 12 Jahre hinter einander sorgfältig durchgedacht hatte.[2])

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Kant den geistigen Ertrag des Jahres 1769, auf dessen Vorgeschichte, die Entwicklung des Antinomienproblems, hier nicht eingegangen werden darf, in der Dissertation vom Jahre 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* verarbeitet hat. Diese würde demnach, wenn wir voraussetzen, dass die 1765 geplante, anscheinend nur wenig ausgeführte, dann zurückgelegte Schrift die erste Vorstufe giebt, die zweite Vorstufe zur Kritik der reinen Vernunft darstellen.

Auf eine dritte Vorstufe zur Kritik der reinen Vernunft weisen einige Mittheilungen in den Briefen Kants aus den Jahren 1771/2.

Den Plan einer brieflichen Verständigung mit Lambert hält Kant fest. Aber er wünscht wiederum, wie schon 1765,[3]) Aufschub, auch deshalb, weil er schon im September 1770 aus inneren Gründen seine Dissertation zu erweitern und zu ergänzen gedenkt.[4]) Offenbar im Anschluss an diese Arbeit, durch die er ein paar Bogen der Dissertation anzufügen beabsichtigt, ist er den Winter 1770/1 hindurch alle *materialien* über das Verhältnis der vor die Sinnenwelt bestimten Grundbegriffe und Gesetze zusammt dem Entwurfe dessen, was die Natur der Geschmakslehre, Metaphysick u. Moral ausmacht, durchgegangen, hat alles gesichtet, gewogen, an einander gepaßt, ist von hier aus, wie er am 7. Juni 1771 kurz mittheilt, nur erst kürzlich mit dem Plane zu einer Schrift über Die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft fertig geworden, und ist ietzo damit beschäftigt, ein Werk unter diesem Titel etwas ausführlich auszuarbeiten.[5]) Acht Monate später schildert Kant diese Arbeit seinem Schüler mit folgenden Worten: Nach Ihrer Abreise von Königsb: [1770] sahe ich in denen Zwischenzeiten der Geschäfte und der Erholungen, die ich so nöthig habe, den Plan der Betrachtungen, über die wir *disputirt* hatten, noch einmal an, um ihn an die gesammte Philosophie und übrige Erkenntnis zu passen und dessen [des Erkenntnisses] Ausdehnung und Schranken zu begreifen. Die ihm vorliegenden Materialien charakterisirt er folgendermassen: In der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektualen in der Moral und denen daraus entspringenden Grundsätzen hatte ich es schon vorher ziemlich weit gebracht. Die Principien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurtheilungskraft, mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten hatte ich auch schon vorlängst zu meiner ziemlichen Befriedigung entworfen.

---

[1]) A. a. O. S. 323.
[2]) A. a. O. S. 316.
[3]) A. a. O. S. 53.
[4]) A. a. O. S. 93f.
[5]) A. a. O. S. 117.

Und nun, fährt er fort, machte ich mir den Plan zu einem Werke, welches etwa den Titel haben könte: Die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft.[1])

Der Plan dieser Schrift geht über den Inhalt der späteren Kritik der reinen Vernunft weit hinaus. Er entspricht dem späteren Gesammtsystem der kritischen Philosophie. Nur der erste Theil des Werks ist als ein Keim zu der späteren Kritik der reinen Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche[2]) anzusehen. Denn Kant dachte sich darinn zwey Theile, einen theoretischen und [einen] practischen. Der erste enthielt in zwey Abschnitten: 1) Die *phaenomenologie* überhaupt. 2) Die Metaphysik, und zwar nur nach ihrer Natur u. Methode. Der zweyte dagegen enthielt ebenfals in zwey Abschnitten: 1. Allgemeine Principien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde. 2) Die erste Gründe der Sittlichkeit.[3])

Aber auch hier ist die Ausführung schnell ins Stocken gerathen. Denn Kant giebt in unmittelbarem Anschluss an die eben citirten Worte jene Fragestellung, deren Bedeutung für den Lehrbestand der späteren Kritik der reinen Vernunft längst erkannt, wenn auch in sehr verschiedenem Sinne gewürdigt ist. Nur die Einleitung zu dieser Fragestellung giebt ein hier zu beachtendes äusseres Datum. Kant führt aus: Indem ich den theoretischen Theil [der geplanten Schrift] in seinem gantzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Theile durchdachte, so bemerkte ich: daß mir noch etwas wesentliches mangele, welches ich bey meinen langen metaphysischen Untersuchungen, sowie andre, aus der Acht gelassen hatte und welches in der That den Schlüßel zu dem gantzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphys: ausmacht. Ich frug mich nemlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? Die Möglichkeit des *intellectus archetypus*, durch den der Gegenstand selbst hervorgebracht wird, auf dessen [intellectueller] Anschauung also die Sachen selbst sich gründen, findet er ebenso wie den *intellectus ectypus* unserer Sinnlichkeit, deren passive Vorstellungen nur die Art enthalten, wie das Subject von dem Gegenstande afficirt wird, zum wenigsten verständlich. Das in der allgemeinen Frage enthaltene Problem beginnt daher erst mit unseren Verstandesvorstellungen. Kant hatte, wie er sagt, in der Dissertation von 1770 gelehrt: Die sinnliche Vorstellungen stellen die Dinge vor wie sie erscheinen, die *intellectuale* wie sie sind. Wodurch aber, fährt er fort, werden uns denn diese Dinge [wie sie sind] gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns *afficiren*, und wenn solche *intellectuale* Vorstellungen [im Verhältnisse der Qualitäten] auf unsrer innern Thätigkeit [Spontaneität] beruhen, woher komt die Übereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden . . . ?

Es war unerlässlich, diese Daten der Entwicklungsgeschichte zur Idee der Kritik der reinen Vernunft zu berühren, um erkennbar zu machen, dass sie uns

---

[1]) A. a. O. S. 124.
[2]) Kritik der Urtheilskraft, Anfang der Vorrede.
[3]) A. a. O. S. 124.

den Philosophen in dem Anfang einer neuen, weiteren Phase seiner Arbeit zeigen. Eine bedeutsame, noch in der Dissertation von 1770 und dem Plan zu der Schrift über die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft festgebliebene Voraussetzung seines Denkens ist ihm problematisch geworden. Das Problem der später von ihm so genannten Deduction der Kategorien mit ihren Folgesätzen ist für ihn entstanden und in den Mittelpunkt seines Denkens gerückt. Die Frage ist aufgeworfen, die er später in die Worte kleidet, wie sich die reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände beziehen können.[1])

Die äusseren Daten für diese Umgestaltung des Kantischen Denkens ergeben sich aus den obigen Citaten leicht. Fürs erste ist die neue Fragestellung von Kant selbst unmittelbar an die Gedanken angeknüpft, welche für den Plan der Schrift über die Grenzen massgebend wurden. Sie trifft zweitens die Voraussetzung über die Erkennbarkeit der Dinge, wie sie sind, welche die grundlegende Scheidung des *mundus intelligibilis* vom *mundus sensibilis* in der Dissertation von 1770 bedingt. Das neue Problem ist somit ein Glied der Gedankenkette, die Kant im Jahre 1769 nach der vorhergehenden Dämmerungsperiode der Idee zu schmieden begonnen hatte, und zwar ein Glied aus dem Material des eigenen Denkens, geformt aus dem Zusammenhang der Idee, nicht von aussen her angefügt.

Vollendet allerdings ist, wie der weitere Zusammenhang des Briefes zeigt, die Form des Gliedes noch nicht. Das Problem liegt vor, aber noch nicht die spätere, allem Anschein nach überhaupt noch keine befriedigende Lösung. Nur der Weg ist angedeutet, auf dem sie gesucht wird: durch die nachmals so genannte metaphysische Deduction der Kategorien, welche die Kategorien systematisch gliedert. Diese Gliederung ist jedoch vorerst nicht nach dem einen späteren logischen Princip der Begriffe des Gegenstandes überhaupt, sondern nach einigen wenigen Grundgesetzen des Verstandes[2]) vollzogen.

Dieser Gedankenfortschritt führt zu der definitiven Fassung der Idee als einer Critick der reinen Vernunft,[3]) allerdings noch nicht in dem definitiven Sinne. Denn jener Name umfasst hier nur die Untersuchung der Quellen der Intellectualen [also nicht auch der sinnlichen] Erkentnis, aber in dieser Einschränkung, d. i. so fern sie blos *intellectual* ist, nicht nur die Untersuchung der theoretischen, sondern auch die der praktischen Erkenntniss.

Damit haben wir die Grundlagen für eine Entwicklung des Werks gewonnen, die wir etwa als äussere bezeichnen können. Im Sinne der eigenen Auffassung Kants haben wir demnach zwei Entwicklungsperioden zu unterscheiden:

I. Die Dämmerungsperiode der Idee, 1765—1769. Als ihren Repräsentanten müssen wir den Plan der 1765 von Kant erwähnten Schrift über die eigenthümliche Methode der Metaphysik ansehen, die somit, wie wir sagen dürfen, die erste Vorstufe des späteren Werks abgiebt.

---

[1]) Kr. d. r. V.[2] § 13.
[2]) A. a. O. S. 126.
[3]) A. a. O. S. 126.

Von der zweiten Periode haben wir fürs erste den Ausgangspunkt im Jahre 1769 gewonnen, auf den Kant seine Schrift gleichfalls wiederholt bezieht, ferner eine erste Phase, die von 1769 bis etwa Ende 1771 reicht, und den Beginn einer zweiten, welche durch die Fragestellung von 1772 bedingt ist.

Als Repräsentanten dieser ersten Phase der zweiten Periode haben wir die Dissertation von 1770 und den Plan zu der Schrift über die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft, also die zweite und dritte Vorstufe zur Kritik der reinen Vernunft, anzusehen.

Die äusseren Daten für die zweite Phase dieser Periode sind wenig zahlreich.

Wir erfahren aus dem citirten Briefe an Herz, dass Kant den ersten Theil seiner damaligen Kritik der reinen Vernunft, der die Quellen der *Metaphysic*, ihre *Methode* u. Grentzen enthält, zuerst und darauf die reinen *principien* der Sittlichkeit ausarbeiten und was den erstern betrift binnen etwa 3 Monathen herausgeben werde.

Mit jenem ersten Theil des Werks, dem Versuch, nach Wegschaffung der metaphysischen Hirngespinnste die reine Verstandeseinsicht dogmatisch begreiflich zu machen u. deren Grenzen zu zeichnen, ist Kant nunmehr in den Zwischenstunden, die ihm . . . zum Nachdenken erlaubt sind, beschäftigt.[1])

Seine Erwartung, die Arbeit schnell beendigen zu können, erfüllt sich jedoch nicht. Zwanzig Monate später, am 25. October 1773, schreibt er an Nicolai, offenbar in Bezug auf den theoretischen Theil seiner Schrift, seine gegenwärtige Arbeit werde die Dissertation in einem erweiterten Umfange . . . in Kurtzem mehr ins Licht stellen.[2]) Allgemeiner ist die Mittheilung gehalten, die er gegen Ende 1773 Herz zukommen lässt: Sie suchen im Meßcatalog fleißig aber vergeblich nach einem gewissen Nahmen unter dem Buchstaben *K* . . . . Allein da ich einmal in meiner Absicht, eine so lange von der Hälfte der philosophischen Welt umsonst bearbeitete Wissenschaft [die Metaphysik] umzuschaffen, so weit gekommen bin, daß ich mich in dem Besitz eines Lehrbegrifs sehe, der das bisherige Rätzel völlig aufschließt und das Verfahren der sich selbst isolirenden Vernunft [den *usus realis* der Dissertation] unter sichere und in der Anwendung leichte Regeln bringt, so bleibe ich nunmehro halsstarrig bey meinem Vorsatz, mich [durch] keinen Autorkützel verleiten zu lassen, . . . Ruhm zu suchen, ehe ich meinen dornigten und harten Boden eben und zur Allgemeinen Bearbeitung frey gemacht habe . . . Ich habe noch bisweilen die Hofnung, auf Ostern das Werk fertig zu liefern. Allein, wenn ich auch auf die häufige *indisposition*en rechne, welche immer Unterbrechungen verursachen, so kan ich doch beynahe mit Gewisheit eine kurze Zeit nach Ostern dasselbe versprechen.[3])

Dass hier wiederum die Kritik der reinen Vernunft im Sinne von 1772, also mit Einschluss der Kritik der praktischen Vernunft, gemeint ist, entnehmen wir demselben Brief: Ich werde froh seyn, wenn ich meine Transscendentalphilo-

[1]) A. a. O. S. 129.
[2]) A. a. O. S. 136.
[3]) A. a. O. S. 137.

sophie [Untersuchung der Quellen aller Begriffe der gänzlich reinen Vernunft][1]) werde zu Ende gebracht haben, welche eigentlich eine Critik der reinen Vernunft ist; alsdenn gehe ich zur Metaphysik, die nur zwey Theile hat: die Metaphysik der Natur und die Metaph: der Sitten, wovon ich die letztere zuerst herausgeben werde, und mich darauf zum voraus freue.[2]) Auch hier ist demnach die Einheit des Gasammtplanes von 1772 (also mit Ausschluss der Kritik des Geschmacks in der späteren Kritik der Urtheilskraft) erhalten, die Kritik der reinen Vernunft also nur als einleitendes Glied eines metaphysischen Ganzen gedacht, und innerhalb der eigentlichen Metaphysik die Ausführung des Ethischen als dem Philosophen besonders erfreulich erkennbar.[3])

Wer die sachlichen Erwägungen des Briefs von diesen Andeutungen aus interpretirt, versteht unschwer, dass auch die neue Terminbestimmung für den Abschluss des Werks illusorisch bleibt. Und es ist vielleicht kein Zufall, dass die Überlieferung für die nächstfolgenden Jahre fast völlig versagt.

Erst ein drei Jahre späterer Brief an Herz, vom 24. November 1776, eröffnet uns Weiteres, allerdings Wesentliches. Fast unaufhörlich hat Kant in den ihm vergönnten Mussestunden seine Arbeit gefördert: Ich empfange von allen Seiten Vorwürfe, wegen der Unthatigkeit, darinn ich seit langer Zeit zu seyn scheine, und bin doch wirklich niemals systematischer und anhaltender beschäftigt gewesen, als seit denen Jahren, da Sie mich nicht gesehen haben.[4]) Von verwickelten gedanklichen Hindernissen durchzogene Arbeit hat er hinter sich: Es gehöret, wenn ich sagen soll, Hartnäckigkeit dazu, einen Plan, wie dieser ist, unverrückt zu befolgen, und oft bin ich durch Schwierigkeiten angereitzt worden, mich anderen, angenehmeren Materien zu widmen, von welcher Untreue mich aber von Zeit zu Zeit theils die Überwindung einiger Hinderniße, theils die Wichtigkeit des Geschäftes selbst zurük gezogen haben. Dennoch haben sich die leitenden Ideen als ertragreich bewährt: Die Materien, durch deren Ausfertigung ich wohl hoffen könte, einen vorübergehenden Beyfall zu erlangen, häufen sich unter meinen Händen, wie es zu geschehen pflegt, wenn man einiger fruchtbaren Principien habhaft geworden. Nur diese Ausfertigung steht noch aus: Aber sie werden insgesammt durch einen Hauptgegenstand, wie durch einen Damm, zurückgehalten, an welchem ich hoffe ein dauerhaftes Verdienst zu erwerben, in dessen Besitz ich auch wirklich schon zu seyn glaube, und wozu nunmehro nicht so wohl nöthig ist, es auszudenken, sondern nur auszufertigen.

Keinem Zweifel unterliegt, dass hier wiederum die Kritik der reinen Vernunft gemeint ist: Sie wissen: daß das Feld der von allen *empirischen Principien* unabhängig urtheilenden, d. i. reinen Vernunft müsse übersehen werden können, weil es in uns selbst *a priori* liegt und keine Eröfnungen von der Erfahrung erwarten darf. Um nun den ganzen Umfang desselben, die Abtheilungen, die Grenzen,

[1]) A. a. O. S. 126.
[2]) A. a. O. S. 138.
[3]) Man vgl. S. 573 zu Anm. 3.
[4]) A. a. O. S. 185.

den ganzen Inhalt desselben nach sicheren *principien* zu verzeichnen und die Marksteine so zu legen, daß man künftig mit Sicherheit wissen könne, ob man auf dem Boden der Vernunft oder der Vernünfteley sich befinde, dazu gehören: eine Critik, eine Disciplin, ein Canon und eine Architektonik der reinen Vernunft, mithin eine förmliche Wissenschaft. . . .

Wir dürfen sogar schliessen, dass hier die Kritik der reinen Vernunft bereits die engere Fassung gewonnen hat, welche die früher einbezogene Kritik der [reinen] praktischen Vernunft ausschliesst. Das argumentum e silentio, dass der Brief nirgends die ethischen Fragen erwähnt, würde allerdings, wie immer, wenig entscheiden. Bedeutsam aber ist, dass Kants Aufzählung der einzelnen Glieder der förmlichen Wissenschaft fast völlig der Gliederung des späteren Werks entspricht: der hier im engeren Sinne als Kritik bezeichnete Theil correspondirt der späteren Elementarlehre, die übrigen Teile, die Disciplin, der Kanon, die Architektonik den ebenso benannten Abschnitten der späteren Methodenlehre. Denn der hier fehlende letzte Abschnitt der Methodenlehre des Werks, die Geschichte der reinen Vernunft, giebt in seinen wenigen Seiten auch dort lediglich einen Titel, der nur dasteht, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt, und künftig ausgeführt werden muß.

Wir dürfen sogar, wenn wir einen hier unerlässlichen Blick in den gedanklichen Zusammenhang werfen, mehr erschliessen. Kants eben citirte Fassung der reinen Vernunft fällt mit der späteren kritischen völlig zusammen.[1]) Ihr Feld ist dementsprechend so weit, dass es die reinen Principien der Sinnlichkeit mit umfasst. Es scheint also nicht, wie 1772,[2]) auf die reine Erkenntnis, sofern sie bloß intellectual ist, beschränkt. Wir dürfen daher vermuthen, dass die Erörterungen der Dissertation über den *mundus sensibilis* jetzt, wie in dem späteren Werk, in den Plan der Kritik einbegriffen sind.

Wir haben also allem Anschein nach den Gesammtplan des späteren Werks hier bereits vor uns.

Diese Hypothese wird durch andere Auslassungen Kants bestätigt.

Fürs erste durch die längere Terminbestimmung, die Kant für die Ausfertigung giebt: Mit dieser Arbeit, schreibt er Ende November 1776, denke ich vor Ostern nicht fertig zu werden, sondern dazu [noch] einen Theil des nächsten Sommers zu verwenden.

Sodann durch die Andeutungen des Grundgedankens und der Bedeutung der späteren Deduction der Kategorien. In der That dürfen wir diese aus den Worten des Briefes herauslesen. Denn es kann kein Zufall sein, dass Kant hier zuerst von der *a priori* urtheilenden Vernunft spricht. Und die Vermuthung, dass wir hier einen Hinweis auf die Beziehung der Kategorien zu den Urtheilsfunctionen entsprechend der späteren Deduction vor uns haben, wird in hohem Masse wahrscheinlich, wenn wir lesen, dass man zu jener förmlichen Wissenschaft von denenienigen, die schon vorhanden sind, nichts brauchen könne, dass sie zu

[1]) Kritik der reinen Vernunft A[1] XII, A[2] 24 f., 29 f., 356 f.
[2]) Man vgl. S. 572 f.

ihrer Grundlegung sogar ganz eigener technischer Ausdrücke bedürfe. Denn hier klingen fast wörtlich die Wendungen an, mit denen Kant später die Eigenart seiner Deduction charakterisirt: Diese Deduction . . . war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte, und was das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, so viel davon vorhanden ist, hierbei auch nicht die mindeste Hilfe leisten. Wahrscheinlich ist demnach, dass Kant bei dem Hauptgegenstand, durch den seine Materien wie durch einen Damm zurückgehalten werden, speciell seine Deduction im Auge gehabt hat.

Diesen Deutungen widerspricht nicht, dass Kant acht Monate später (am 20. August 1777), also um die Zeit, die er im November 1776 als Endtermin bezeichnet hatte, wiederum an Herz schreibt: Seit der Zeit, daß wir von einander getrennt sind, haben meine ehedem Stückweise auf allerlei Gegenstände der *philosophie* verwandte Untersuchungen systematische Gestalt gewonnen und mich allmählig zur Idee des Ganzen geführt, welche allererst das Urtheil über den Werth und den wechselseitigen Einfluß der Theile möglich macht. Allen Ausfertigungen dieser Art liegt indessen das, was ich die Critik der reinen Vernunft nenne, als ein Stein im Wege, mit dessen Wegschaffung ich ietzt allein beschäftigt bin, und diesen Winter damit völlig fertig zu werden hoffe.[1])

Es ist nicht nothwendig, zu betonen, dass wir auch hier die Sprache des Fertigen hören, dass wir an die Concentration der Ausfertigung zu denken haben, und dass es sich lediglich um ein völliges Fertigwerden handelt. Denn Kant fährt fort: Was mich aufhält ist nichts weiter als die Bemühung, allem darinn vorkommenden völlige Deutlichkeit zu geben, weil ich finde: daß, was man sich selbst geläufig gemacht hat und zur größten Klarheit gebracht zu haben glaubt, doch selbst von Kennern misverstanden werde, wenn es von ihrer gewohnten Denkungsart völlig abgeht.

Wir haben nach dem Allen zu schliessen, dass der innere Abschluss der Kritik der reinen Vernunft, die Feststellung ihres wesentlichen Gedankengehalts, der Zeit vor dem November 1776 angehört, in diese Zeit also das Ende der zweiten Periode, speciell der zweiten Phase dieser Periode zu setzen ist, deren erste Phase oben bereits zeitlich umgrenzbar wurde.

Dieser Endtermin lässt sich genauer bestimmen. Denn Kant berichtet seinem Schüler im November 1776, unmittelbar nachdem er erklärt hat, dass er im Besitz jenes Hauptgegenstandes wirklich schon zu sein glaube, so dass nunmehro nicht sowohl nöthig sei, es auszudenken, sondern nur auszufertigen: Nach Verrichtung dieser Arbeit [der Ausfertigung], welche ich allererst ietzt antrete, nachdem ich die letzte Hindernisse nur den vergangenen Sommer überstiegen habe, mache ich mir ein freyes Feld, dessen Bearbeitung vor mich nur Belustigung seyn wird.[2])

[1]) X 198.
[2]) X 185.

Wir dürfen also nach dem Obigen als sehr wahrscheinlich voraussetzen, dass es sich im Sommer 1776 um die definitive Bewältigung der Hindernisse gehandelt habe, welche insbesondere die Lösung des Problems von 1772 dem Denken Kants bot. In diese Zeit also haben wir das Ende der zweiten Entwicklungsperiode des Werks zu verlegen.

Am 7. Juni 1781 schrieb Kant an Reccard: Die Ursache der Unterbrechung meines Briefwechsels, zu dem mich dieser vortrefliche Mann [Lambert] aufgefodert hatte, und der vor mich so wichtig hätte werden können, lag darin: daß ich die Natur desjenigen Vernunftgebrauchs, den man Metaphysik nennt, damals zwar zu entwickeln anfing, sich mir auch neue Aussichten zeigten, die ich immer hofte, in Kurtzem zur völligen Deutlichkeit zu bringen, wobey die Mittheilung meiner Gedanken immer aufgeschoben wurde, bis ich, kurz vor seinem mir schmerzlichen Tode, hierinn zum Aufschluße gelangete, wovon das Resultat in der Critik d. r. Vernunft vorgetragen worden.[1]) Da Lambert am 25. September 1777 gestorben ist, so würden wir von dieser Zeitbestimmung aus, die deutlich auf den Abschluss in der Entwicklung der Idee hinweist, eher auf den Sommer 1777, als den Sommer 1776 kommen. An dieser Differenz ändert der wenig spätere Brief (vom 16. November 1781) an Joh. Bernoulli nichts, in welchem es nach einer inhaltlichen Charakteristik der Dämmerungsperiode von 1765—1769 heisst: Im Jahre 1770 [1769] konnte ich die Sinnlichkeit unseres Erkenntnisses durch bestimmte Grenzzeichen ganz wohl vom Intellectuellen unterscheiden, wovon ich die Hauptzüge . . . in der gedachten *Dissertation* an den belobten Mann überschickte. . . . Aber nunmehr machte mir der Ursprung des Intellectuellen von unserem Erkentnis — die Quellen der Intellectualen Erkenntnis sagt Kant 1772[2]) — neue und unvorhergesehene Schwierigkeit und mein Aufschub wurde je länger desto nothwendiger, bis ich alle meine Hofnung, die ich auf einen so wichtigen Beystand gesetzt hatte, durch den unerwarteten Tod dieses ausserordentlichen Genie's schwinden sah.[3]) Wir hätten lediglich die Pflicht, diese unbestimmte Datirung auf die bestimmtere des Briefes an Reccard zu beziehen.

Schwerwiegend ist das Bedenken jedoch nicht, das aus jener Differenz folgt. Kant hat in diesen Briefen aus dem Jahre 1781 kein Interesse an völlig genauer Datirung, so dass die feste Zeitbestimmung des Briefes von 1776, der bald nach dem Abschluss geschrieben ist, für uns massgebend bleiben muss.

Wir hätten demnach

II. Die Periode der definitiven Entwicklung der Idee, 1769 bis 1776, folgendermassen zu gliedern:

Erste Phase: Die Scheidung des Sinnlichen vom Intellectuellen, 1769 bis 1771.

Ihre Repräsentanten sind die Dissertation von 1770 und der Plan zu der Schrift über die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft.

---

[1]) A. a. O. S. 253/4.
[2]) A. a. O. S. 126.
[3]) A. a. O. S. 259 f.

Zweite Phase: Der Ursprung des Intellectuellen 1771/2—1776.

In ihr gestaltet sich, seit 1771/2, nach dem oben Ausgeführten die Kritik der reinen Vernunft in der Gliederung, die uns jetzt vorliegt.

Über den Verlauf der Gedankenentwicklung in dieser zweiten Phase bieten theils die Briefe des Philosophen, theils die Rückweisungen in den kritischen Schriften, sowie ein Vergleich des Lehrbestandes der Kritik mit der Dissertation und der Erläuterungsschrift von Herz „Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit“ aus dem Jahre 1771 manches Material. Dessen Diskussion gehört jedoch in die innere Geschichte des Werks.

Wir haben lediglich die äusseren Daten für den Arbeitsverlauf in der dritten und letzten Periode, der Zeit der Ausfertigung des Werks, noch zu bestimmen.

Vorweg sei auf die Arbeitsgewohnheiten des Philosophen hingewiesen, so weit wir über diese durch seine persönlichen Schüler und ihn selbst orientirt sind, und sie aus den Papieren seines Nachlasses erschliessen können.

Nach einer Erzählung des Pfarrers Sommer, die Borowski berichtet, soll Kant jenem mitgetheilt haben, dass der „Entwurf“ der Kritik hauptsächlich auf dem „sogenannten philosophischen Gang“ gemacht sei, auf dem Kant, wie Borowski hinzusetzt, „damals fleissig spazierte“. Kurz vor dieser Anekdote[1]) berichtet Borowski über die „Anlegung und Construction von Kants gelehrten Werken“ Folgendes: „Er machte sich zuvor im Kopfe allgemeine Entwürfe; dann bearbeitete er diese ausführlicher; schrieb, was da oder dort noch einzuschieben oder zur nähern Erläuterung anzubringen war, auf kleine Zettel, die er dann jener ersten flüchtig hingeworfenen Handschrift blos beilegte. Nach einiger Zeit überarbeitete er das Ganze noch einmal und schrieb es dann sauber und deutlich, wie er immer schrieb, für den Buchdrucker ab. Späterhin erst bediente er sich fremder Hände zum Abschreiben.[2])

Wir dürfen als das Wesentliche dieser Angaben ansehen, dass Kant gewohnt war, die Ergebnisse seines Denkens alsbald schriftlich zu fixiren, und seine Druckmanuscripte auf der Grundlage solcher Entwürfe auszuarbeiten. Und wir dürfen dieses Wesentliche als zuverlässig ansehen, obgleich es nicht dem Context der — nach Borowskis Angabe — von Kant revidirten Darstellung angehört. Denn die uns erhaltenen Vorlesungscompendien und Nachlassblätter bestätigen diese Gewohnheiten durchaus.

Dass sie auch hier, für die Ausarbeitung der Kritik der reinen Vernunft, gelten, können wir den mannigfachen Andeutungen entnehmen, die Kants Briefe uns bieten. Wir würden auch ohne die obigen Berichte auf den Anfang einer schriftlichen Ausarbeitung schliessen, wenn wir in Kants Brief an Lambert vom 31. December 1765 lesen, dass er die Schrift über die eigenthümliche Methode der Metaphysik, die er, wie der Buchhändler Kanter von ihm vernommen,

[1]) L. E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants. Königsberg 1804. S. 191/2.

[2]) Eine andere solche Anekdote bei R. B. Jachmann, I. Kant, geschildert in Briefen. Königsberg 1804. S. 80.

vielleicht zur nächsten Ostermesse fertig haben möchte, unter Abgang von seinem ursprünglichen Vorsatz noch ein wenig aussetzen wolle, und zwar darum, weil er im Fortgange derselben merkte . . .[1]). Mitte 1771 ist Kant damit beschäftigt, die Schrift über die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft . . . etwas ausführlich auszuarbeiten, nachdem er den Winter hindurch alle *materialien* dazu durchgegangen ist, alles gesichtet, gewogen, an einander gepaßt hat, und mit dem Plane dazu . . . kürzlich fertig geworden ist.[2]) Ebenso deuten die Worte, die Kant 1773 an Nicolai richtet, auf einen schriftlichen Entwurf: Doch meine gegenwärtige Arbeit — eben die Kritik der reinen Vernunft nach ihrem damaligen Plan — wird die Dissertation . . . in Kurtzem mehr ins Licht stellen.[3]) Diese Annahme ist um so sicherer, als Kant um dieselbe Zeit Herz berichtet: Es würde mir nach der vielen Bemühung, die ich mir gegeben habe, nichts leichter gewesen sein, als meinen Namen im Meßkatalog mit nicht unbeträchtlichen Arbeiten, die ich beynahe fertig liegen habe, *parad*iren zu lassen.[4]) Selbst wenn wir diese Arbeiten ausschliesslich auf die Gegenstände aus einem leichteren und beliebteren Felde, deren er bald nachher gedenkt, beziehen müssten, und nicht auch auf die Kritik selbst, die er noch bisweilen die Hofnung hat auf Ostern fertig zu liefern[4]), hätten wir doch die Pflicht, was von jenen Materialien gesagt wird, auf diese zu übertragen. So durfte Kant im November 1776 Herz mit Bezug auf die Kritik der reinen Vernunft mittheilen: Die Materien, durch deren Ausfertigung ich wohl hoffen könte, einen vorübergehenden Beyfall zu erlangen, häufen sich unter meinen Händen. . . .[5])

Wir dürfen nach dem allen annehmen, dass 1776 die leitende Idee des späteren Werks gefunden, der Grundgedanke für die Ableitung und Beziehung der Kategorien auf ihre Gegenstände im reinen Denken sowie im Erkennen als Lösung des Problems von 1772 erfasst, die Gliederung des Werks gesichert, und mancher wesentliche Bestandtheil seines geplanten Inhalts in schriftlichen Materialien fixirt war. Natürlich konnte von den Materialien, welche seit 1772 etwa vorlagen, unmittelbar nur in Betracht kommen, was der letzten Ausgestaltung der Idee, seit dem Sommer 1776, angehörte, und was von den früheren Aufzeichnungen durch diese Umbildung unberührt geblieben war. Als sehr umfangreich wird man demnach den Bestand der direkt nutzbaren Aufzeichnungen nicht annehmen dürfen.

Einen ersten Wink für die Ausfertigung des Werks finden wir in der oben erwähnten Notiz vom August 1777, dass Kant durch nichts weiter mehr aufgehalten werde, als durch die Bemühung, allem darinn Vorkommenden völlige Deutlichkeit zu geben.[6]) Auf eben diese Bemühungen, die natürlich cum grano salis

[1]) A. a. O. S. 53.
[2]) A. a. O. S. 117.
[3]) A. a. O. S. 136.
[4]) A. a. O. S. 137.
[5]) A. a. O. S. 185. Man vgl. auch S. 582.
[6]) A. a. O. S. 198.

zu verstehen sind, haben wir demnach auch die Erklärung zu beziehen, mit der Kant J. H. Campe gegenüber sechs Tage später begründet, weswegen er eine Zusage noch nicht eingelöst habe: Der Erfüllung meines Versprechens, etwas ... beyzutragen, stehet eine Arbeit im Wege, von der ich schon in meinem letzteren Schreiben Erwähnung gethan habe, die ich nicht aussetzen kan und welche alle meine Gedanken in Nebenstunden beschäftigt. Sobald ich damit auf einen etwas ebneren Weg gekommen seyn werde ...[1]) Die Gründe, welche Kant zwei Monate später bewogen, Campe zu schreiben: Ich werde meine andre Arbeit eine zeitlang zur Seite legen, um etwas vor Ihre Unterhandlungen abzufassen und nächstens zuzuschicken,[2]) kennen wir nicht. Nicht ohne Unterbrechungen schreitet die Ausarbeitung bis zum April 1778 fort. Denn Kant schreibt an Herz am 5. April d. J.: Daß von meiner unter Händen habenden Arbeit schon einige Bogen gedrukt seyn sollen, ist zu voreilig verbreitet worden. Da ich von mir nichts erzwingen will ..., so laufen viel andre Arbeiten zwischen durch: Sie rückt indessen weiter fort, und wird hoffentlich diesen Sommer fertig werden.[3])

Mit diesem wiederum nahen Termin hat es indessen eine eigene Bewandtniss. Denn Kant fährt überraschender Weise fort: Die Ursachen der Verzögerung einer Schrift, die an Bogenzahl nicht viel austragen wird, werden Sie dereinst aus der Natur der Sache und des Vorhabens selbst ... als gegründet gelten lassen, und erklärt auch weiterhin: Wenn dieser Sommer bey mir mit erträglicher Gesundheit hingeht, so glaube [ich] das versprochene Werkchen dem Publikum mittheilen zu können.

Wir haben hieraus fürs erste zu entnehmen, dass die Ausfertigung auch um diese Zeit nichts weniger als eine glatte Ausarbeitung vollständig vorhandener und geordneter Materialien war, dass die Arbeit also schwerlich allein der Verdeutlichung der Gedanken für Andere galt. Sodann haben wir uns zu besinnen, dass eine Erklärung über den Umfang des geplanten Werkes bis zu dieser Zeit von Kant nicht abgegeben war. Aber wir können auch nicht umhin, festzuhalten, dass Kants Auslassung über die förmliche Wissenschaft und deren Gliederung im Jahre 1776 fast durchaus dem späteren umfangreichen Werke entspricht,[4]) und dass die Terminbestimmung desselben Briefs für den Abschluss des Werks auf eine umfangreichere Schrift hindeutete. Wir müssen demnach annehmen, dass zeitweilig eine Verkürzung des Plans stattgefunden hat. Über die Gründe und die Art dieser Verkürzung sind wir auf Vermuthungen angewiesen, denen keine äusseren Daten zu Grunde gelegt werden können.

Dagegen finden wir die Annahme, dass es sich noch nicht um eine glatte Niederschrift handelt, in einem fünf Monate späteren Briefe Kants an Herz (vom 28. August 1778) bestätigt. Kant erwidert hier auf eine Bitte von Herz um eine Nachschrift seiner Vorlesung über Metaphysik: Metaphysik ist ein Collegium,

[1]) A. a. O. S. 200.
[2]) A. a. O. S. 203; man vgl. S. 210.
[3]) A. a. O. S. 215.
[4]) Man vgl. oben S. 576.

was ich seit den letztern Jahren [seit 1776?] so bearbeitet habe, daß ich besorge, es möchte auch einem scharfsinnigen Kopfe schwer werden, aus dem Nachgeschriebenen die Idee *präcise* herauszubekommen, die im Vortrage zwar meinem Bedünken nach verständlich war, aber, da sie von einem Anfänger aufgefaßt worden, und von meinen vormaligen und den gemein angenommenen Begriffen sehr abweicht, einen so guten Kopf als den Ihrigen erfodern würde, [sie] systematisch und begreiflich darzustellen.[1]) Diese Bemerkungen gehen allerdings nicht auf die Kritik der reinen Vernunft, sondern auf die Vorlesungen über die gesammte Metaphysik. Dennoch lassen sie wohl erkennen, dass Kant sich bewusst ist, eine völlige Durchdringung der metaphysischen Einzelausführungen durch die für ihn und Andere neue leitende Idee noch nicht erreicht zu haben. Die Idee selbst dagegen, welche seinen Kriticismus kennzeichnet, erscheint durchaus gesichert.

Zugleich finden wir ein Zurückgehen auf einen früheren Gesichtspunkt. Denn hier scheint wie 1772, und damit anders als 1776,[2]) die Zuordnung der Kritik der reinen Vernunft zur Metaphysik der Sitten und der Natur erhalten, der Plan einer Ausführung dieser beiden Theile neben der einleitenden förmlichen Wissenschaft als unverändert geblieben. Wir dürfen jedoch diesen Wechsel des Standorts nicht als eine wesentliche Differenz ansehen. Der Gesichtspunkt, von dem aus Kant 1772 sowie in dem Brief von 1778 schreibt, giebt die Kritik als Grund des Ganzen der kritischen Philosophie, der Gesichtspunkt von 1776 lässt ihre Eigenart erkennen. Und 1778 bedingt der Zusammenhang den Ausblick auf die gesammte Metaphysik. Kant fährt nämlich fort: Wenn ich mein Handbuch über diesen Theil der Weltweisheit [die Metaphysik], als woran ich noch unermüdet arbeite, fertig habe, welches ich jetzt bald im Stande zu seyn glaube, so wird eine iede dergleichen Nachschrift durch die Deutlichkeit des Planes auch völlig verständlich werden. Mehr aus diesen Worten zu erschliessen, erscheint nach der Gesammtlage unserer Quellen bedenklich. Es ist nicht wahrscheinlich, dass der Gedanke einer vorangehenden Ausfertigung der Kritik der reinen Vernunft aufgegeben ist, also auch nicht angezeigt, anzunehmen, dass Kant damals ernsthaft eine compendiöse Darstellung der gesammten Metaphysik geplant habe. Er kommt zwar auch später noch (1783) auf den Plan eines Lehrbuchs der Metaphysik nach critischen Grundsätzen mit aller Kürze eines Handbuchs, zum Behuf *academi*scher Vorlesungen, den er schon 1765 andeutet, zurück.[3]) Aber das noch unermüdet weist deutlich auf die Kritik der reinen Vernunft, die hier eben nur als Theil des Ganzen gedacht ist.

Die systematische Durchgestaltung der Idee bleibt vielmehr im Vordergrunde von Kants Arbeit. Zwei Monate später erklärt er Herz, zwar in unmittelbarer, aber doch gewiss nicht in ausschliesslicher Rücksicht auf die empirische Psychologie: Allein da von Jahr zu Jahr mein Vortrag einige Verbesserung oder auch Erweiterung erhält, vornemlich in der systematischen, und

[1]) A. a. O. S. 224.
[2]) Man vgl. oben S. 575 f.
[3]) A. a. O. S. 325.

wenn ich sagen soll, architektonischen Form und Anordnung dessen, was in den Umfang einer Wissenschaft gehöret, so können die Zuhörer sich nicht so leicht damit, daß einer dem andern nachschreibt, helfen.[1])

Weitere Bestätigungen des bisher Ausgeführten bringt der sieben Wochen spätere Brief Kants an Herz vom 15. December 1778. Er liefert uns die directe Erklärung, dass der Grundgedanke der metaphysischen Deduction, und zwar offenbar nicht erst seit Kurzem, gefunden ist. Ich überschicke, schreibt er, eine Nachschrift von einem *collegio* der *philos: Encyclop:*, weil darinn vielleicht etwas gefunden werden oder daraus errathen werden kan, was einen systematischen Begrif der reinen Verstandeserkenntnisse, so fern sie wirklich aus einem *princip* in uns entspringen,[2]) erleichtern könte. Der Brief zeigt zugleich, dass Kants schriftliche Ausfertigung, wir dürfen sagen, wie vordem seit 1772, um die Kritik und jetzt speciell um die spätere transscendentale Analytik concentrirt ist: Gleichwohl wünschete ich vornemlich *Prolegomena* der *Metaph:* u. die *Ontologie*[3]) nach meinem neuen Vortrage Ihnen verschaffen zu können, in welchem die Natur dieses Wissens oder Vernünftelns weit besser wie sonst aus einander gesetzt ist, und manches eingeflossen, an dessen Bekanntmachung ich jetzt arbeite.[4])

Es ist angezeigt, auf die Anekdote, dass Kraus, der im December 1778 Königsberg verlassen hatte, in Göttingen Anfang 1780 erklärt habe, Kant habe in seinem Pulte ein Werk liegen, welches den Philosophen grossen Angstschweiss kosten werde,[5]) in diesem Zusammenhang kein Gewicht zu legen. Ebensowenig besagt für unseren Zweck die briefliche Bemerkung von J. J. Engel, dass man von Kant schon so lange eine Metaphysik und eine Moral hoffe.[6])

Neues über die nur gelegentlich unterbrochene Ausfertigung der Kritik erfahren wir erst aus einem Brief Kants an Engel, der vom 4. Juli 1779 datirt, also fast sieben Monate nach dem letztcitirten Brief an Herz geschrieben ist. Kant erklärt hier, er dürfe eine Arbeit nicht unterbrechen, die ihn so lange an der Ausfertigung aller anderen Producte des Nachdenkens, die sich indessen sehr angehäuft haben, gehindert habe, und die er gegen Weihnachten zu vollenden glaube.[7]) Wieder eine Terminbestimmung! Dieser Notiz über den Fortgang der schriftlichen Redaction entspricht eine wenige Monate frühere Mittheilung Hamanns an Herder vom 17. Mai 1779, die trotz ihrer Titelangabe sicher lediglich auf die Kritik der reinen Vernunft zu beziehen ist: „Kant arbeitet frisch darauf los an seiner Moral der reinen Vernunft . . .“[8])

Auch der Weihnachten 1779 brachte den von Kant erwarteten Abschluss noch nicht. Am 26. Juni 1780 giebt Hamann, der Kant „seit langer Zeit nicht

---

[1]) A. a. O. S. 225.
[2]) Man vgl. oben S. 573.
[3]) Man vgl. Kr. d. r. V. A² 303.
[4]) X 228f.
[5]) J. Voigt, Leben des Prof. Chr. J. Kraus, Kraus' Schriften VIII 87.
[6]) X 238.
[7]) A. a. O. S. 239.
[8]) Hamanns Schriften, VI 83.

gesehen", Herder die Nachricht, dass jener, den er kürzlich besucht habe, noch immer an seiner Moral der gesunden Vernunft (!) und Metaphysik arbeite, so viel er wisse, und sich auf seinen Verzug etwas zu gut thue, weil selbiger zur Vollkommenheit seiner Absicht beitragen werde."[1]) Am 13. August berichtet er demselben: „Kant denkt Michaelis fertig zu werden mit seiner Kritik der reinen Vernunft."[2]) Möglich ist, dass der Entwurf zur Deduction der Kategorien, der auf einem vom 20. Januar 1780 datirten Brief aufgezeichnet ist,[3]) dem Anfang dieses Jahres angehört.

Die Ausfertigung des Werks hat sich vielmehr bis gegen das Ende des Jahres 1780, vielleicht bis zum Anfang 1781 hingezogen. Am 9. September 1780 erfolgt der Verlagsantrag von Hartknoch, den Hamann vermittelt hat,[4]) mit den Worten: „Ich höre von HEn Hamann, dass Sie mit der Bearbeitung der Kritik der reinen Vernunft fast ins Reine gekommen . . .[5]) Und am 15. October 1780 schreibt Hartknoch, nachdem Kant unter dem 11. d. M. den Antrag angenommen hatte, er „bitte das Mspt, so bald als es fertig, oder das meiste wenigstens mundirt ist, abzuschicken."[6]) Kant hatte also die Abschrift, über welche der Textanhang zu vergleichen ist, wohl anfangen lassen, ehe das Manuscript völlig abgeschlossen war, und diesen Abschluss um die Mitte October 1780 anscheinend noch nicht erreicht. Die Zueignung des Werks an Zedlitz ist vom 29. März 1781 datirt, die Vorrede, wie aus Späterem folgt, im April 1781 abgeschlossen.

Nach dem Vorstehenden gewinnt es den Anschein, dass die Ausfertigung des Werks sich, wenn auch mit manchen Unterbrechungen und innerlich bedingten Verzögerungen, so doch wesentlich fortschreitend von Ende 1776 bis Anfang 1781 hingezogen habe, dass insbesondere zwischen dem August 1778 und dem Endtermin eine erhebliche Änderung der Ausarbeitung nicht eingetreten sei.

Keine dieser beiden Annahmen wäre jedoch zutreffend.

Kant erwähnt fürs erste in der Vorrede von 1781: Beispiele und Erläuterungen schienen mir immer nöthig und flossen daher auch wirklich im ersten Entwurfe an ihren Stellen gehörig ein. Ich sah aber die Größe meiner Aufgabe und die Menge der Gegenstände, womit ich es zu thun haben würde, gar bald ein; und da ich gewahr ward, daß diese ganz allein im trockenen, blos scholastischen Vortrage das Werk schon gnug ausdehnen würden, so fand ich es unrathsam, es durch Beispiele und Erläuterungen, die nur in populärer Absicht nothwendig sind, noch mehr anzuschwellen . . . Kant schickt diesen Sätzen die Bemerkung voraus: Ich bin fast beständig im Fortgange meiner Arbeit unschlüssig gewesen, wie ich es hiemit [mit Beispielen und anderen Erläuterungen

[1]) Hamanns Schriften VI 145, 148.
[2]) O. Hoffmann, Herders Briefe an Hamann, 1889 S. 260.
[3]) R. Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlass, Königsberg 1889, I 113.
[4]) Hamanns Schriften a. a. O. VI 160f., 171.
[5]) X 243.
[6]) A. a. O. S. 245.

in concreto] halten sollte. Wir dürfen, um beide Äusserungen zu vereinigen, diese letztere dahin verstehen, dass der Antrieb zu solchen Erläuterungen fortdauerte. Denn Kant schreibt 1783 an Mendelssohn: Es fehlte mir zwar nicht an Mitteln der Erläuterung jedes schwierigen Puncts, aber ich fühlete in der Ausarbeitung unaufhörlich die der Deutlichkeit eben so wohl wiederstreitende Last der gedehnten und den Zusammenhang unterbrechenden Weitläuftigkeit, daher ich von dieser vor der Hand abstand . . .[1])

Wir haben demnach mindestens zwei Entwürfe zu unterscheiden, von denen der erste, ausführlichere gar bald abgebrochen wurde.

Was sich über die Zeit dieses „ersten" Entwurfs sagen lässt, fordert ein Eingehen auf ein zweites Moment, das die Ausfertigung des Werks specieller charakterisirt.

Kant schrieb 1783 an Garve, zu dem Zweck einer geschwinden, günstigen Aufnahme seiner Schrift sei der Vortrag der Materien, die er mehr als 12 Jahre hinter einander sorgfältig durchgedacht hatte, nicht der allgemeinen Faßlichkeit genugsam angemessen ausgearbeitet worden, als wozu wohl noch einige Jahre erfoderlich gewesen wären, da er hingegen ihn in etwa 4 bis 5 Monathen zu Stande brachte.[2]) Und wenig später, in dem bereits oben citirten Brief, berichtet er Mendelssohn: Das Product des Nachdenkens von einem Zeitraume von wenigstens zwölf Jahren hatte ich innerhalb etwa 4 bis 5 Monathen, gleichsam im Fluge, zwar mit der größten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht vor den Leser zu Stande gebracht.[3])

Es versteht sich nach dem Ausgeführten, es verstände sich sogar ohne alle Belege von selbst, dass der Gegensatz zwischen Nachdenken und zu Stande bringen in diesen Worten nicht dahin interpretirt werden darf, als habe Kant ohne alle schriftliche Materialien die 856 Druckseiten der ersten Auflage binnen etwa fünf Monaten niedergeschrieben. Es kann sich also nur um die Schlussredaction des Werks handeln, um eine überarbeitende, verkürzende und erweiternde Redaction der schriftlichen Materialien, die sich seit Langem, insbesondere seit 1776, neben anderen Materialien, speciell für die Kritik der reinen Vernunft angehäuft hatten. Darauf deutet auch der wiederholte Ausdruck zu Stande bringen. Gewiss war dabei manches mit fliegender Feder umzuschreiben, so dass es erst in letzter Stunde seine definitive Fassung erhielt. So und nicht wörtlich ist demnach die Bemerkung Kants in dem Briefe an Biester vom 8. Juni 1781 zu verstehen: Dieses Werk ist von mir . . . nur in kurtzer Zeit in der gegenwärtigen Form zu Papier gebracht worden; weswegen auch theils einige Nachläßigkeiten oder Übereilungen der Schreibart, theils auch einige Dunkelheiten übrig geblieben seyn werden.[4])

[1]) X 323.
[2]) A. a. O. S. 316.
[3]) A. a. O. S. 323.
[4]) A. a. O. S. 255. Man vgl. S. 252.

Die Zeit für diese Schlussredaction dürfen wir in die letzte Hälfte des Jahres 1780 und den Anfang des Jahres 1781 verlegen. Diese Monate liegen zunächst; auf sie weisen unsere brieflichen Daten aus jener Zeit hin; sie scheinen auch durch die Zeitbestimmung in den beiden letztcitirten Briefen angezeigt. Denn Kant kann bei den zwölf Jahren nur das Jahr 1769 als Anfangstermin gerechnet haben, und deutet an, dass die Schlussredaction dieses Intervall des Nachdenkens voraussetzt.

Vor diese Schlussredaction, also etwa vor die Mitte 1780, fällt der oben erwähnte erste Entwurf. Ob kurz vor dieser, hängt davon ab, mit welchem Rechte wir jene Redaction als zweite ansehen dürfen. Dies zu entscheiden haben wir kein hinreichendes Material. Der Plan einer kurzen Darstellung, der, wie wir sahen, im April 1778 zum Vorschein kommt und möglichenfalls noch im August jenes Jahres festgehalten ist, weist auf noch einen Entwurf hin. Aber es bleibt fraglich, ob Kant in jener Äusserung der Vorrede so weit zurückgedacht hat. Er schreibt allerdings Anfang 1779 an Herz: Seit einiger Zeit sinne ich, in gewissen müssigen Zeiten, auf die Grundsätze der Popularität in Wissenschaften überhaupt (es versteht sich in solchen, die deren fähig seyn, denn die Mathematik ist es nicht), vornemlich in der Philosophie und ich glaube nicht allein aus diesem Gesichtspunkt eine andere Auswahl, sondern auch eine ganz andere Ordnung bestimmen zu können, als sie die schulgerechte *Methode*, die doch immer das Fundament bleibt, erfodert.[1]) Aber diese Reflexionen tragen einen allgemeineren Charakter, und es ist nicht gesagt und gar nicht nothwendig anzunehmen, dass sie dem missglückten Versuch eines von Beispielen durchzogenen Entwurfs der Kritik der reinen Vernunft entstammen. So bleibt es möglich, den oben genannten ersten Entwurf in die Zeit um 1778 zu verlegen, aber wahrscheinlicher, ihn dem Anfang 1780 zuzuweisen. Doch es liegt an einer Entscheidung dieser Frage nichts.

Wir dürfen demnach als sicher annehmen, dass Kant die Ausfertigung der Kritik der reinen Vernunft, deren leitende Ideen seit 1776 feststanden, vor dem August 1777 begonnen hat, und als sehr wahrscheinlich, dass die definitive Redaction der ersten Auflage des Werks in den Zeitraum von Mitte 1780 bis Anfang 1781 fällt.

Der Druck des Werks hat, etwas verspätet,[2]) schwerlich vor dem Ende des Jahres 1780 begonnen. Die ersten 29 Aushängebogen erhielt Kant vermuthlich gleichzeitig mit Hamann am 6. April 1781.[3]) Die Bogen 31—47 sendet Spener aus Berlin, unter dessen Leitung das Werk bei Grunert in Halle gedruckt wurde,[4]) bereits am 28. April mit der Nachricht, dass das ganze Werk 55 Bogen stark sein werde.[5]) Der Rest trifft, wie es scheint, ohne ein Verschulden Kants, ver-

[1]) A. a. O. S. 230.
[2]) IV 14.
[3]) Man vgl. X 250 mit Hamanns Schriften a. a. O. VI 178.
[4]) X 244, 245, 249. Man vgl. Hamanns Schriften a. a. O. VI 178f.
[5]) A. a. O. S. 248. Man vgl. Gildemeister, J. G. Hamanns Leben und Schriften II 367f.

spätet ein,[1]) falls Kant diesen überhaupt in Aushängebogen erhalten hat.[2]) Da Kant am Schluss der Vorrede erwähnt, dass er nur etwa die Hälfte der Aushängebogen zu sehen bekommen habe, in denen ihm ein sinnverwirrender Druckfehler auf S. 379 aufgestossen sei,[3]) so kann sich diese Bemerkung nur auf die 29 ersten Druckbogen beziehen. Diese Bemerkung muss also zwischen dem 6. und 28. April 1781 geschrieben sein. In dieser Zeit ist demnach die Vorrede abgeschlossen worden.

Die vorstehende Darstellung ist wesentlich auf das reiche Material gestützt, das der „Briefwechsel" Kants zugänglich gemacht hat. Dies ist bei Beurtheilung der Ergebnisse früherer Erörterungen über die Geschichte der Kritik der reinen Vernunft in Betracht zu ziehen. Mehreren unter diesen Erörterungen danke ich, auch wo ich von ihnen abweichen musste, mannigfache Hülfe.

Lesarten.

Der Text der A^1 eigenen Ausführungen, derjenigen also, die in A^2 bis A^5 nicht wieder zum Abdruck gebracht sind, ist erst seit 1838, seit dem Erscheinen der Gesammtausgaben von Rosenkranz-Schubert sowie von Hartenstein, kritisch behandelt worden. Die ausserdem benutzten Separatausgaben der Kritik der reinen Vernunft von Hartenstein (1853 und 1868), v. Kirchmann (1868 u. ö.), Kehrbach (1. A. 1878), B. Erdmann (1878, 5. Aufl. 1900), Adickes (1889), Vorländer (1899) und Valentiner (1901), sowie die Schriftwerke von Schopenhauer (1837, gedruckt 1899), v. Leclair (1877), Vaihinger (1881, 1892, 1900), Wille (1890 1899, 1901) und Riehl (1901), welche Verbesserungsvorschläge zu A^1 enthalten, sind in der Einleitung zu dem Verzeichniss der Lesarten von A^2 genauer angegeben worden. Ebendort sind auch die Arbeiten von Mellin, Grillo und Michelis verzeichnet, die für den vorstehenden Text nur mittelbar in Betracht kommen.

Textkritische Bemerkungen sind dem nachstehenden Verzeichniss nur für die A^1 eigenen Ausführungen eingefügt worden; die übrigen stehen in dem Verzeichniss der Lesarten zu A^2.

In den A^1 mit A^2 bis A^5 gemeinsamen Ausführungen ist der Text von A^1 überall da gewahrt worden, wo es sich nicht um zweifellose Versehen in A^1 handelt.

Der vorstehende Abdruck von A^1 umfasst den gedruckten Urtext bis zum Abschluss der Kritik der psychologischen Paralogismen, also alle diejenigen Bestandtheile des Werks, die in A^2 (bis A^5) durchgreifendere Veränderungen erfahren haben. Die kleinen, wesentlich stilistischen Änderungen von A^1, die in A^2 bis A^5 vorgenommen sind, finden sich zu dem Text von A^2 verzeichnet.

[1]) Hamanns Schriften a. a. O. 179f., 189, 192, 197, 201, 204, 205, 215; Gildemeister a. a. O. II 353, 367f.

[2]) Gildemeister a. a. O. II 409, citirt in der Einleitung zu den Prolegomena unter No. 19.

[3]) Man vgl. den Brief an Biester X S. 255.

5 5 vertrautere Verhältniß eines] Kant vertrautere eines A. Nach Kants Angabe in dem Briefe an Biester vom 8. Juni 1781 (X 256) || 11 35—12 2 betrachten; und obgleich . . . bleibt: was . . . erkennen? und nicht: wie] Erdmann betrachten und, obgleich . . . bleibt, was . . . erkennen und nicht, wie A^1. — Die Änderung ist rein interpunctionell, sie präcisirt nur den allein möglichen Sinn || 12 31 könnte] A^1 konnte? || 13 5 helfen] Rosenkranz fehlen A^1 || 13 30 machen] macht? Hartenstein |

21 32 Ursache] A^{2-5} Ursachen A^1 || 21 32 jenem] A^{2-5} jenen A^1 || 22 2 Vorstellung] Grillo Vorstellungen A || 24 11 ausmachen] A^{2-5} ausmacht A^1 || 24 19 konnte] A könnte? Erdmann || 25 16 Bedingung] A^{2-5} Bedingungen A^1 ||

29 14 gegeben] A^{2-5} gegeben A^1 || 32 3 mir] Mellin mich A || 33 5 demselben] A^{2-5} denselben A^1 || 33 11 einem] Kehrbach in dem A^1 || 34 33 Äußeres] äusseres $A^{1.4.5}$ äußeres $A^{2.3}$ || 34 34 könnte. Daher A || 36 5 1) Die Zeit ist] in A^1 die 1. über dem Text; Die Zeit ist 1) A^{2-5} || 37 19 Dieses] Grillo Diese A || 40 1 meinen] A^{2-5} meiner A^1 || 40 2 wirklich, nicht] Erdmann wirklich nicht A || 42 16 Bewegliche etwas] A^{2-5} bewegliche Etwas A^1 || 43 9 es] Erdmann sie A || 43 29 Recht] A^{2-5} Recht A^1 || 43 32 diesem] $A^{4.5}$ diesen A^{1-3} || 44 22—24 auf . . . auf . . . gültig] A für . . . für . . . gültig? Erdmann || 45 20.21 Zahl, vornehmlich . . . Raum,] Erdmann Zahl vornemlich . . . Raum A^1 || 45 27 beide] A^{2-5} beydes A^1 ||

49 24 Catharticon A || 50 9 Hinderniß] A Hindernissen? Erdmann || 51 15 können] Erdmann könne A || 51 27 Verstandes] A Verstandes-? Erdmann || 52 7 Dialele A^1 || 54 12 vorschreibt] A^{2-5} verschreibt A^1 || 54 19.20 sich . . . gebrauchen] A sich . . . bedienen? Erdmann. So Kant sonst häufig. || 55 3 könne] Erdmann können A ||

56 16 und durch die] A^{2-5} und die A^1 || 56 27 Büchern] A^{2-5} Büchern A^1 || 58 29 diesem Vielen] A diesen vielen? Erdmann || 58 30 bezieht sich] A^{2-5} bezieht A^1 || 58 31 theilbar] $A^{4.5}$ veränderlich A^{1-3} || 60 29 sie] A es? Erdmann || 61 12.14 nichtsterblich] Erdmann nicht sterblich A || 61 19 eines] A^{2-5} eine A^1 || 62 32 annimmt. Assertorische A || 62 33 wird. Apodictische A || 63 20 sey, der A || 64 6 würde] A würden? v. Leclair || 65 17 verschiedene A || 66 21 ursprünglich] A ursprünglichen? Erdmann || 67 32 mich] A^{2-5} mir A^1 || 68 12 Analytik der Begriffe] Michelis transscendentalen Analytik A || 68 32 ihres] Erdmann seines A || 70 31 reden] Hartenstein redet A || 71 10 werde]} Hartenstein werden A || 71 11 als] A auf? Erdmann || 72 9 Einheit] v. Leclair Einsicht A || 73 13 deren] Rosenkranz dessen A || 73 24 liege] Hartenstein liegen A || 74 9.10 Erfahrung] Erdmann Erfahrungen A || 75 20.21 möglich, aber] A möglich sind, aber? Erdmann || 76 31 dahin durch die] v. Leclair dahin die A^1 || 77 34 haben, sich mit] Adickes haben, mit A^1 || 78 19 Synthesis der Reproduction] A^1 Regelmäßigkeit? Erdmann || 78 34 ziehe] A^1 ziehen? Erdmann || 79 32.33 unmittelbar, mit] Erdmann unmittelbar mit A^1 || 82 4 sei] Erdmann seyn A^1 ist? Rosenkranz || 82 19 könnte] Harten-

stein konte A^1 || 82 37 was allen] Erdmann was in allen A^1 || 83 22 Erkenntniſſen A^1 || 84 10 oben] Erdmann eben A^1 || 85 9 er] Erdmann es A^1 || 86 24 Aſſociation] Hartenstein Aſſociation A^1 || 88 4 Einbildungskraft als] Erdmann Einbildungskraft, als A^1 || 91 31.32 einerſeits mit] Erdmann einerſeits, und mit A^1 || 91 37 würden A^1 || 92 12 Erkenntniß, und] Erdmann Erkenntniß und A^1 || 92 37 alle andere] Hartenstein andere alle A^1 die andere alle? Erdmann || 93 11 aber] A^1 alſo? Erdmann || 96 12 Bedingung] A Bedingungen? Erdmann || 97 11.12 einſehen, aber ob] A^{2-5} einſehen, ob A^1 || 97 24 derſelben] Mellin deſſelben A || 98 11 ſollen] A ſoll? Erdmann || 98 36 dem] Mellin der A || 99 3 unter einem] unter einem A^1 unter einem A^{2-5} || 99 21 des] A der? Vorländer || 101 14 Anſchauung gemäß] Anſchauung, gemäß A || 101 16 eines vierfüßigen] A eines gewiſſen vierfüßigen? Mellin eines ſolchen vierfüßigen? Erdmann || 101 35 ſeiner] Kant ihrer A, vgl. zu A^2 a. d. Stelle || 101 37 ſollten] A ſollen? Erdmann || 103 17 Nothwendigkeit iſt das] A^{2-5} Nothwendigkeit das A^1 || 104 20 *aeternitas necessitas phaenomenon*] Erdmann *aeternitas*, *necessitas*, *phaenomena* A || 106 10 mit dem der] Mellin mit der A^{1-3} mit den $A^{4.5}$ || 106 14.15 des Syſtems] Mellin das Syſtem A || 107 28 unmöglich] A^{2-5} unmöglich A^1 || 110 11 keinen] Grillo, A^5 reinen A^{1-4} || 111 11 welchem] A welchen? Erdmann || 112 3 Principium] A Principien? Mellin || 113 18 werden] A worden? Erdmann || 114 2 die von uns] Hartenstein die uns A || 115 13 dürfen, müſſen] Kehrbach dürfe, muß A dürften, müſſen? Erdmann || 115 17 Form] A Formen? Erdmann || 116 30 Negation, d. i. A^1 || 117 37/118 1 (und . . . Quantum), welches] und . . . Quantum, welches A || 118 7 welches] A^{2-5} welche A^1 || 118 16—18 Veränderung . . . ſei] $A^{4.5}$ Veränderung . . . ſeyn A^{1-3} Veränderungen . . . ſeyn = ſind? || 119 7 Schließen als man] Schlüſſen, als man A^1 Schließen man A^{2-5} || 119 18 ſind] ſeyn A^1 ſey A^{2-5} || 120 7 jenen] A beyden A ihnen? || 120 26 Wahrnehmung für] Rosenkranz Wahrnehmung etwas vor A || 120 27 transſcendentalen Überlegung gewohnten] Erdmann transſcendentalen gewohnten A transſcendentalen Betrachtung gewohnten? Hartenstein || 120 32 abſtrahirt, anticipiren könne, und] Mellin abſtrahirt, und A Man vgl. A^2 a. d. Stelle || 121 8.9 vielem . . . Erleuchteten] vielem . . . erleuchteten A vielen . . . erleuchteten? Erdmann || 121 13 *a posteriori*] Mellin *a priori* A || 122 4 alle] A alles? Hartenstein || 123 11.12 drei . . . vierte] Mellin zwey . . . Dritte A || 123 21 den Erſcheinungen] Erdmann der Erſcheinungen A || 123 31—33 Man vgl. A^2 a. d. Stelle || 124 31 ihr] A ihm? Erdmann || 127 9 beilegt] Hartenstein beygelegt A || 127 11 das] Hartenstein die A || 129 24 deren] A^{2-5} deſſen A^1 || 130 7 folge] A folgt? Hartenstein folgte? Erdmann || 132 33.34 niemals, ſelbſt . . . Erfahrung, die] niemals ſelbſt . . . Erfahrung die A || 134 8.9 dieſes . . . beſtimmend] A Man vgl. A^2 a. d. Stelle || 135 2 müſſen] müſten A^1 || 135 19 einander] Wille einen der A || 136 17 Urſachen] $A^{4.5}$ Urſache A^{1-3} || 140 25 gegeben. Um] A^{2-5} gegeben: Um A^1 || 141 24 empfinge] A^{2-5} empfänge A^1 || 142 23.24 bewirken . . . beweiſen] A bewirke . . . beweiſe? || 143 15.16 einander, und] A einander ſind, und? || 144 21 ſie] Hartenstein es A || 145 32.33 Erkenntniß der] Erkenntniß, der A || 146 14 Möglichkeit] Möglichkeit A || 148 17 aus ſolchen Begriffen] A Man vgl. A^2 zu d. St. || 148 30 bildende] A^{2-5}

bildende A^1 || 14918 diesem] A^{2-5} diesen A^1 || 1508 dritte] dritte A^1 In A^{2-5} Trennungszeichen zwischen den Zeilen || 15011.12 *priori*, relativisch] *priori* relativisch A || 15012 Dasein, man gleichwohl] Mellin Daseyn, gleichwol A || 15018 werden. Da] Grillo werden können. Da A || 15026 seine] $A^{4.5}$ ihre A^{1-3} || 1516 *fatum*). Beide] A^{2-5} *fatum*), beide A^1 || 1519 welchem] A welcher? Erdmann || 15213 Regel] A Regeln? Erdmann || 15426 ihren] A unsern? Erdmann || 15532 daß alles] A das alles? || 15727 Anschauungen: der] Erdmann Anschauungen. Der A || 15818 Definitionen] A^1 Definition? Kehrbach || 15828 konnten] A^1 könnten? Erdmann || 1593 nimmt] Hartenstein nehmen A^1 || 1598 können] Hartenstein könne A^1 || 1607 ihres] Vaihinger seines A || 16133.34 *a priori* in . . . (z. E. den . . . Causalität)] A *a priori* (z. E. den . . . Causalität) in? Erdmann || 16236 sinnlichen, (also] Vaihinger sinnlichen (als A^1 || 16314 nicht sinnlichen A^1 || 16335 welches] Hartenstein welcher A^1 || 16429 positiv ist und] Hartenstein positiv, und A^1 || 1655 jeder] Hartenstein jener A^1 || 16517 sie] A^1 er? || 16531 (der Sinnlichkeit)] A (die Sinnlichkeit)? Erdmann || 1669 das übrige] A die übrige? Man vgl. A^2 zu d. Stelle || 16917 Vorstellung] A Vorstellungen? || 1702 ist das] sind die A || 17011 die **Verschiedenheit**] $A^{4.5}$ der **Verschiedenheit** A^{1-3} || 17013 verneinende] Hartenstein verneinende A || 17013.14 können, u. s. w., zu kommen. Aus] Mellin können, u. s. w. Aus A || 17018 Dinge ein] A^{2-5} Dinge aber ein A^1 || 17022 das Verhältniß] A das Bewußtsein des Verhältnisses? Mellin || 17217 das, was entweder] A^{2-5} das entweder, was A^1 || 17326 erscheinen] Erdmann erschienen A^1 || 1749 eine] $A^{4.5}$ seine A^{1-3} ihre? Erdmann || 17614.15 der Vergleichung] $A^{4.5}$ oder Vergleichung] A^{1-3} || 17920 da es] A^{2-5} und es A^1 || 18120 einer] A seiner? Erdmann || 18137 konnte] A könnte? Erdmann || 18016.17 besondere] Erdmann sondere A^1 || 18137/1821 in Einstimmung] Hartenstein Einstimmung A || 1822 Verhältniß-] Erdmann Verhältniß A || 1831 einen] Mellin ein A || 18518 keine] A keinen? Erdmann || 18529 gemacht, und] A gemacht wird, und? Erdmann || 18617 Vielem] A^{2-5} Vielen A^1 || 18625 werden] A^{2-5} worden A^1 ||

19219 Linien] $A^{1.2}$ Linie A^{3-5}? || 19425 der Gelehrten] A^{1-3} des Gelehrten $A^{4.5}$? || 1964 *priori*, synthetische] *priori* synthetische A || 19734 erstere] A^{2-5} erstere A^1 || 19735 das zweite] der zweite A^1 das zweite A^{2-5} || 19918 seiner] Erdmann ihrer A || 20327 Vorstellung] A^{2-5} Vorstellung A^1 || 20428 ich unter] A ich ihn unter? Erdmann || 2051 haben. Diese] A^{2-5} haben, diese A^1 || 20613.14 in aller Absicht, in aller Beziehung] Hartenstein in aller Absicht in aller Beziehung A || 20911.12 *Minor*). Das] A^{2-5} *Minor*), das A^1 || 20931 welches] A welche? Erdmann || 20932 der Seite] A^{2-5} die Seite A^1 || 21024 Gränzen sei, so || Hartenstein Gränzen, so A || 21024 Bedingung] A Bedingungen? Erdmann || 21116 allen] Erdmann allem A || 2122 überhaupt] Erdmann überhaupt A || 21227 in hypothetischen die Idee vom] A — Man vgl. A^2 zu d. Stelle || 21237 Ableitung] Mellin Anleitung A || 21312 Bedingten] A^{2-5} Bedingten A^1 || 21523 transscendenten] A Man vgl. A^2 zu d. Stelle || 2179 welche] A welches? || 21911.12 an mir] A von mir? Erdmann || 2202 von] A^{2-5} an A^1 || 2206 Paralogism, der] Paralogism der A^1 — Ebenso 22132, 22729, 23029 || 2217 die alles] Wille den alles

A¹ || 221 27 dieſer unſer] Hartenstein unſer dieſer A¹ uns dieſer? Erdmann || 224 2 die erſtere] Erdmann der erſtere A¹ || 225 3 Materie unterſcheiden] Valentiner Materie zu unterſcheiden A¹ || 226 1 Subject der Gedanken] A¹ — Nach einem häufigen Gebrauch des Genetiv bei Kant. Gemeint ist, wie der Zusammenhang hier sowie Kants Fassung des *mundus intelligibilis* überhaupt zeigt, das Subject von Gedanken || 227 13 taugt, in] Erdmann taugt, ihn in A¹ taugt, ihm in Hartenstein? || 230 10 d. i. Einheit] A¹ d. i. der Einheit? Kants Sprachgebrauch lässt jedoch zu, Einheit des Subjects, und zwar ohne Artikel, als coordinirtes Subject zu Persönlichkeit zu fassen || 235 1 und der] A¹ oder der? Erdmann || 235 8.9 Empfindungen Luſt . . . der äußeren Sinne, als] Erdmann Empfindungen, Luſt . . . der äuſſeren, als A¹ || 236 34 ſie . . . ſie] A¹ es . . . es? || 237 2 Begriffe von der . . . deſſen] Begriffe, die ſich von der . . . deſſen A¹ Hartensteins Lesart Begriffe, die ſie ſich . . . würde Z. 1 Schlüſſen der Vernunft fordern, Adickes' Begriffe, die ſie ſich . . . deſſen, macht giebt ein Flickwort an einer für Kants Constructionen unwahrscheinlichen Stelle || 238 11 ſpezifiſch] Kant ſceptiſch A¹ || 238 35 des] der || 241 1 beruhen] Rosenkranz beruhe A¹ || 241 22 vorſtellen, ſie ſich] Hartenstein vorſtellen, ſich A¹ || 242 10.11 Geſtalt, oder . . . überhaupt ſtatt findet] A¹ — Man vgl. 245 26 f. || 242 32 gefördert] A¹ gefordert? Rosenkranz || 243 21 er] Hartenstein ſie A¹ || 244 10.11 Vorſtellung iſt, die] Hartenstein Vorſtellung, die A¹ || 247 4 das ſo] Hartenstein der ſo A¹ || 249 8 könnten] Wille könnte A¹ || 249 9 über die] Rosenkranz über der A¹ || 250 31 muß, denkt, ſagen] Erdmann muß, ſagen A¹ muß, vorſtellt, ſagen Hartenstein? || 251 5 *apperceptionis*] Hartenstein *apperceptiones* A¹ || 251 22 in einer] A¹ einer? Erdmann || 251 25 nur auf] A¹ nur für? nur in Bezug auf? Erdmann ||

B. Erdmann.

Orthographie, Interpunction und Sprache.

Orthographie. Eine Übereinstimmung mit Kants eigener Schreibweise vermissen wir auch in diesem Drucke noch vielfach. Der Charakter der Orthographie ist derselbe wie in den Ausgaben der vorkritischen Schriften, eine Annäherung an den von uns durchgeführten Brauch indessen unverkennbar und die Zahl der Änderungen demnach geringer als früher. — Vocale. Typisch bleibt immer noch ey in ſey, ſeyn (sunt, sint, esse; dagegen Pron.: ſein), in den Endungen —ey: Barbarey, —ley: mancherley. Sonst folgt unser Druck abweichend von den älteren einer im 18. Jahrh. häufig angewandten Regel, der Kant selbst sich übrigens nicht unterworfen hat: er ersetzt y, wenn es in den Inlaut treten müsste, zumeist durch i; so zwey— zweideutig, zweierley, zweiter, entzweien; drey— dreierley (doch dreyfach); bey— Beifall, Beiſpiel, Beiſtand, beilegen (doch auch beylegen). Dem entspricht meinen (Verb; in früheren Drucken häufig meynen zur Unterscheidung von dem Pron. mein), freilich. (Vgl. dagegen Kant, Briefe von 1780—1782: zweyter, vermeynen, Freyheit. Lose Blätter: Meynung, beyde, ſchreyen, feyerlich, beynahe u. a.). — Bei weitem nicht so auffällig ist in Folge der geringeren Zahl und des seltneren Vorkommens der betr.

Worte e statt ä, welches theils altes ë, theils umgelautetes a bezeichnet. Jedenfalls beweisen nemlich, rückwerts, erwegen, gezehlt eine Übereinstimmung unseres Druckes mit den früheren, während Kants eigene Schrift nur in den 50er bis 70er Jahren entsprechende Formen (z. B. nemlich) bietet, dagegen um 1781 in den Briefen und Losen Blättern ä durchgedrungen ist. — Consonanten. Wenn der Druck auch in Wörtern griechischer Herkunft wie Critik, Categorie, Dialectik, apodictisch und in den eingebürgerten Punct, Cörper c setzt, so entspricht das Kants Vorliebe für diesen Buchstaben; weniger, wenn k für ck steht: Augenblik, zwekt, ausdrükt; denn obgleich ck überwiegt: Ausdruck, Geschmack, Stück, schicklich, entdeckt u. s. w., so geschieht das doch nicht in dem Masse, wie in den gleichzeitigen eigenen Aufzeichnungen Kants. — Auch bei der Verwendung des Dehnungs-h ergeben sich Unterschiede. Es steht viel seltener als in den Mss. oder auch den älteren Drucken: willkührlich (vgl. Werke I) und fehlt fast stets in wol, sowol, wiewol, gleichwol, während es in den gleichzeitigen Briefen eingefügt ist und in den Losen Blättern jedenfalls vorherrscht. Dagegen erinnert an des Philosophen eigene Schreibung i statt j, das wiederum in den Drucken der Frühzeit nicht begegnet: iener, ieder, subiectiv, obiectiv (aber jetzt). Trotz Kant und im Widerspruch mit den älteren Drucken steht z statt tz: jezt, zulezt (aber auch zuletzt), leztere, sezt (neben überwiegendem einsetzen, Gesetz, Vorsatz, Geringschätzung); dagegen ist der umgekehrte Fall (tz statt z), dessen Belege in einigen Ausgaben vorkritischer Schriften sich finden und in den Kant-Mss. nur allmählich zurücktreten, in Kritik d. r. Vern.[1] im Allgemeinen nicht zu verzeichnen. — ß nach kurzem Vocal, charakteristisch für die Losen Blätter der 50er Jahre, in den Mss. der 80er Jahre nur spärlich belegt, zeigt sich in unserm Druck gleichfalls selten: Succeßion, dagegen fällt ſſ nach langen Vocalen auf, das Kant selbst immer selten schrieb: Anmaſſung, mäſſig, verſtoſſen, heiſſen, groſſes u. s. w. (Gegenbeispiele, z. B. bloßen, sind selten). Im Wortauslaut und vor consonantischen Suffixen ist bei der Bezeichnung des stimmlosen Spiranten nur selten s, ſ an die Stelle des ß getreten, so einige Male in das (Conjunction); bei Kant hat sich nach anfänglichem Schwanken die heutige Schreibung daß durchgesetzt (siehe z. B. die Briefe von 1780, 1781, 1782), während sonst im Gegensatz zu unserm Drucke (eine Ausnahme macht Bewuſtſeyn) ſ, s gebraucht werden: Erkentnis, gewuſt, gemäs. Die Umkehrung ist in dem Drucke selten: Preiß. Vgl. noch Cauſſalität. — Störende Consonanten-Dehnungen finden sich nicht, nicht einmal das für Kant bezeichnende nn (darinn, Innbegriff). Dagegen ist die Consonanten-Vereinfachung typisch für den Druck bei der Liquida l, den Resonanten m, n und bei f. Für den Wortauslaut vgl. kan (durchweg wie in Briefen und Losen Blättern. Dagegen steht abweichend von diesen Begriff). Für den Stammauslaut nennen wir ſolte, Erkentniß, unkentlich, verkant, konten, genant, nimt, ankomt, beſtimt, geſamt u. s. w. (daneben vorgeſtellt, herrſchte und selten vorkommt, beſtimmt); trift, ſchaft, eröfnen. Das Verhältniss der einfachen zu den Doppelconsonanten ist ähnlich wie in den Mss.: erstere überwiegen im Allgemeinen. Erst in den 90er Jahren hat Kant

selbst das Verhältniss in den meisten Wörtern umgekehrt und den Forderungen Adelungs somit mehr Rechnung getragen. — Anfangsbuchstaben. Erwähnung verdient allein die Minuskel substantivirter Adjective oder Verbalformen: im inneren, das besondere, ein zusammengesetztes. (Der umgekehrte Fall ist selten: das Vermögen zu Denken.) Der Grossbuchstabe überwiegt, was in den Drucken früherer Zeit nicht immer der Fall ist. Die gleichzeitigen Briefe verhalten sich ähnlich wie unser Druck, die Losen Blätter bevorzugen dagegen die Minuskel, ohne dass im Laufe der Zeit das Zahlenverhältniss sich wesentlich geändert hätte. — Schwerfällige Wortverbindungen wie dogmatischschwärmend, unterthäniggehorsamst, schlechthinnothwendig, zugleichexistirend wurden gelöst.

Interpunction. Eine Vergleichung der in unserem Drucke üblichen Zeichensetzung mit derjenigen der gleichzeitigen Briefe ist lehrreich. Sie beweist für die 80er Jahre, was im wesentlichen auch für frühere und spätere Zeit gilt (allg. Einl. Werke I. S. 514): dass die Interpunction des Druckes als Kantisch nicht angesehen werden darf. Neben gemeinsamen Eigenheiten bestehen beträchtliche Unterschiede. Auf der andern Seite entbehrt Kants eigner Brauch der Strenge, und da, wo er eine gewisse Regelmässigkeit erkennen lässt, ist sie derart, dass sie unmöglich in die neue Ausgabe übertragen werden konnte. Übrigens bedarf es wohl keines besonderen Hinweises darauf, dass nur sorgfältig geschriebene und buchstäblich getreu überlieferte Briefe von wissenschaftlichem Inhalt eine Vergleichung werthvoll zu machen vermögen. Komma fehlt so selten, dass an Stellen, wo es eingesetzt werden musste, wohl ein Versehen des Setzers, keine Absicht vorliegt; im Gegensatz zu den Briefen, wo wir es unzählige Male an Satzgrenzen vermissen. Sehr oft musste es gestrichen werden vor und, das einen oder mehrere Satztheile, keinen neuen Satz anfügt. Die hinzutretenden Glieder sind oftmals kurz wie 52 11; also keineswegs immer lang wie 11 31 und soll u. s. w., oder durch angeschlossene Nebensätze erweitert wie 92 15, oder durch Adverbien den vorangehenden Satztheilen gegenüber gestellt und dadurch ebenfalls selbständiger gemacht wie und zwar 13 26, und doch 52 32, und nicht 175 30. Derartige Beispiele sind häufig; dagegen setzen die gleichzeitigen Briefe in solchen Fällen fast niemals das Zeichen. Im Druck erscheint es dann auch zuweilen hinter dem angeführten Satztheil und nähert diesen dadurch einer parenthetischen Einschaltung. Sehr gern, wenn auch nicht überwiegend, wird Komma zur Heraushebung adverbialer Bestimmungen benutzt 11 26. 27 unter — Verstandesbegriffe und erscheint dann als gleichwerthig mit der auch nicht seltenen, im Neudruck aber bewahrten Klammer. In diesem Brauch stimmen Druck und Briefe überein. Störend ist ferner die Setzung eines Kommas neben einer Klammer, sei es nun, dass es an falscher Stelle steht, davor, nicht dahinter 50 3 oder umgekehrt oder auch in der Klammer, sei es, dass es überhaupt neben ihr nicht sinngemäss ist 50 25, 175 32. 33. Ausser den angeführten, zahlreich belegten Eigenheiten verdienen andere kaum einer Erwähnung, so die rhetorische Verwerthung des Zeichens vor oder, auch wenn dieses nicht einen Gegensatz oder Unterschied andeuten soll; hinter denn, nämlich, zwischen Artikel und näher

bestimmtem adjectivischem Attribut oder auch zwischen einem solchen Attribut und seinem Beziehungswort, nach näher bestimmtem Subject; das Fehlen des Kommas hinter einer Apposition, die durch d. i. oder nämlich eingeleitet wird, u. a. Sehr häufig steht es vor der Vergleichungspartikel als, auch wenn diese nur einen Satztheil, keinen Satz anfügt. Da die heutige Interpunctionslehre hier keine allgemein anerkannte Regel besitzt, andererseits das Zeichen oft erheblich stört, so ist es nur da gestrichen worden, wo die Kommata in lästiger Weise sich häufen und den Gedankengang des Lesers hemmen. — Mehrfach wurde es vom Fachherausgeber durch Kolon oder Semikolon oder auch Punkt ersetzt, wenn die Periodenbildung dadurch an Übersichtlichkeit gewann. Was die letztgenannten Zeichen anlangt, so wurden sie möglichst geschont, gemäss den allgemeinen Grundsätzen, auf die hier verwiesen werden muss, und in Berücksichtigung der besonderen stilistischen Verhältnisse, welche Kants kritische Schriften aufweisen. Belege für Änderungen führen wir nicht an, da diese nicht häufig sind, übrigens auch jeder Einzelfall gesonderte Behandlung verlangt und nicht als Erläuterung der anderen dienen kann. Soweit die Eingriffe den Sinn berühren, ist in den Lesarten vom Fachherausgeber auf sie hingewiesen worden.

Sprache. Die Gesammtzahl aller Änderungen, die vorzunehmen waren, ist bei dem Umfange der Schrift zwar noch beträchtlich, sie vertheilen sich aber so, dass wir eine deutliche Annäherung an die für uns massgebende Kantische Sprache der 90er Jahre erkennen. Der Unterschied von den gleichzeitigen Briefen ist wie bei Orthographie und Interpunction beachtenswerth. — Laute. Abweichungen des Umlauts sind auf wenige Worte beschränkt und auch dann noch selten. Die in den spätkantischen Mss. herrschenden Vocale überwiegen, wie das übrigens bereits in den ältesten Kantdrucken geschieht. kömmt 171 9, bekömmt 125 13, zukömmt 43 24 und noch an 4 anderen Stellen stehen neben zahlreichem kommt, bekommt, ankommt, vorkommt. Die Briefe von 1780—1784 bieten nur 1 mal vorkömmt, sonst fehlt der Umlaut stets. ausdruckt 2 mal, z. B. 81 21, ausgedrückt 126 26, abhangen 85 30, zusammenhangenden 53 33 sind vereinzelt, während sonst wie in den Briefen die umgelauteten Vocale auftreten. Den sog. Rückumlaut vermissen wir allein in dem auch in früheren Drucken seltenen genennt 231 5 statt des sonstigen genannt. Vielleicht liegt hier nur ein Druckfehler vor. — Selten sind auch sonstige Abweichungen der Stammsilbenvocale. Wir verzeichnen Würkung nur 35 11 gegen Wirkung, wirksam, wirklich u. a.; ü ist nie in den gleichzeitigen Briefen, nur in einigen der früheren Drucke und in diesen nicht gleichmässig stark belegt. schlüßlich 42 10, Schlüßen 119 7, betriege 190 35, beſtünde 37 12 sind Einzelfälle, dagegen ist mit einer einzigen Ausnahme alsdenn gesetzt, in den Briefen einige Male (vgl. denn Syntax). — Die Vorsilben geben keinen Anlass zu Eingriffen, wohl aber die Vocale der Ableitungssilben. Einige Superlative haben e gewahrt, bei vorangehender Liquida ſubtileſte 43 30, kläreſte 140 7, bei Resonans gemeineſten 10 21, reineſte 78 26 (im Ganzen 3 mal), ebenso kleineſte, z. B. 118 7, ausserdem größeſten 201 27, 247 10. Synkope ist häufiger, ähnlich wie in den älteren Drucken, doch nicht so bevorzugt wie in

den Briefen. — Auch in den Ableitungssilben der schwachen Verba ist die Beseitigung des e das Regelrechte; doch finden wir unter den häufigen unflectirten Formen des Part. Perf. z. B. mit vorangehendem stimmhaftem Verschlusslaut befriedigt, geleget, genöthiget, beschäftiget, ausgeübet; mit Affricata oder Spirans geschätzet, veranlasset; mit Liquida gestellet, erfüllet, geführet; mit Resonans eingeräumet, bestimmet, ausgedehnet, verneinet. Vgl. dagegen beläſtigt, genöthigt; gemacht, versucht; bewährt, verwirrt; entfernt, genannt u. viele a. Seltener sind die flectirten Formen des Part. Perf. Es finden sich unter ihnen nur erfülleten 102 17, entferneteren 710, 209 21 neben versuchte, angeführte, aufgeklärte, unverstellte u. a. Unter den gleichfalls selteneren Imperfectformen bemerken wir die Indicative macheten, hoffeten, beruhete, nachahmete, zertrenneten, ausdehnete, erkläreten, vorstellete und die Conjunctive herrschete, einflößete, bestimmete, gehörete, anfüllete, stellete, mittheilete, verfehlete. Im Imperf. hat sich e besser gehalten. Allgemein betrachtet scheint es durch Spirans, Liquida, Resonans begünstigt, vgl. die Bemerk. zur Schätzung d. leb. Kr. Die Briefe verhalten sich ähnlich. — Das kanzleimässige o ist meist geschwunden; ausgenommen sind dahero 309, nunmehro 82 24 (vgl. dagegen daher, bisher, vielmehr). Kant hat es in den Briefen nicht; in den frühesten Drucken ist es ziemlich häufig. — Vocale der Flexionssilben. Von Collectiven hat allein Gewächse das e bewahrt (4 mal; s. dagegen Gebiet, Hirngespinst u. a.); in den Drucken der 40er und 50er Jahre ist dies e ziemlich häufig, Kant selbst hält es nur in Geschäfte fest, da aber bis in seine Spätzeit hinein. — Sehr oft beobachten wir Bewahrung des Flexions-e in der 3. Pers. Sing. Präs. schwacher Verba, z. B. beruhet, verschaffet; geziemet, vermeinet, entfernet; gehöret, führet, lehret, abstrahiret; stellet, erhellet u. a.; selbst bei starken Verben finden wir es: stehet, gehet, geschiehet, heisset. Wieder scheinen die Verschlusslaute auf Synkope hinzudrängen, vgl. vergnügt, bringt, klagt. Jedenfalls ist diese bei weitem häufiger, bei Kant selbst schon im Anfange der 80er Jahre fast ganz durchgedrungen. — Die sporadischen Präterita starker Verba mit unorganischem e fehlen auch in Kritik d. r. V.[1] nicht: sahe 12 24, 175 9, hielte 175 22. Es sind immer dieselben Verba, die wir aus älteren Drucken kennen, und die auch bei Kant selbst zuweilen noch das e anhängen. — Consonanten. Zu erwähnen ist allein fodern, das auf den beiden ersten Bogen vorkommt, z. B. Foderungen 11 1, 12 20, fodern 12 17. Von Bogen 3 an bis zum Schluss begegnen wir nur den Formen mit r, die in den frühesten Drucken wenigstens überwiegen, von Kant selbst aber im Anfange der 80er Jahre noch gemieden werden. — Flexion. Von den alten Formen des Zahlwortes zwei hat sich ausser der ursprünglich neutralen nur die männliche gehalten, doch nicht durchweg; z. B. bei Masculinen vom Nominativ, wo sie eigentlich allein stehen dürfte, auf den Genitiv übertragen: zweener . . Sätze 62 7, dativisch: zwischen zween Puncten 32 26 (vgl. dagegen: zwey Fälle); bei Femininen: zwischen zween Arten 245 7 (vgl. dagegen: zwey Bedingungen); bei Neutren: zweene Urtheile 61 37; im Ganzen 10 mal. Das Neutrum zwei herrscht in der Flexion. Auch die früheren Drucke bevorzugen es, manche bieten die alten Formen gar-

nicht mehr, am seltensten findet sich zwo. Kant selbst setzt in den 80er und 90er Jahren fast ausnahmslos zwei. — ſind steht meist, doch 59 mal ſeyn, das in 11 Fällen durch ſeien, in 36 durch ſind ersetzt wurde. Zweifelhaft sind 33 7, 35 19, 51 9. 14, 55 3, 62 5, 75 13. 14, 77 5, 80 17, 126 8, 170 25. ſeien fehlt im Original. — Bei der Wortbildung, soweit sie nicht durch die Besprechung einzelner Laute oder der Flexionsformen erledigt ist, handelt es sich wie gewöhnlich nur um Adverbien, und das Verhalten der Kritik d. r. V.[1] entspricht den bisherigen Feststellungen: die aus früheren Drucken bekannten alterthümlichen Bildungen lassen sich noch belegen, aber sie sind selten geworden, man merkt, sie sterben ab. Dahin gehören worinnen 20 7, im Ganzen 3 mal, neben worin: darinnen 31 19, im Ganzen 3 mal, neben darin; ſelbſten 36 13 neben ſelbſt, mehrmalen 63 33, 171 5, zumalen 227 25 neben niemals, jemals; ſonſten 171 29 neben ſonſt, Ohngefähr 151 3, ohnerachtet 1 mal, bemohngeachtet 1 mal neben demungeachtet. Kants eigene Sprache mied schon früher diese Formen, wenn auch nicht streng. Die Briefe von 1780—1784 bieten nur 1 mal mehrmalen, das sich überhaupt besser gehalten hat als die verwandten Bildungen. — Syntax. Noch immer, wenn auch selten, stören die schwachen Endungen der Adjective, sei es, dass diese nach nichts, etwas u. a. substantivisch stehen: mit nichts Fremdartigen 22 22, von etwas Beweglichen 42 14; oder nach der unflectirten Nominativform des Pron. poss.: unſer transſcendentale Unterſchied 44 30, unſer äußere Sinn 226 2; oder hinter Präposition ohne Artikel: vor ſophiſtiſchen Blendwerke 55 34, von transſcendentalen [Gebrauche] 162 27, in ſelbigen 20 20. Es sind 9 Beispiele. — Noch seltener ist nach stark flectirten Pronomen die starke Declination angewandt: ein jeder allgemeiner Satz 192 12, unſerer äußerer . . innerer Wahrnehmungen 237 37—238 1, unſerer dialektiſcher Schlüſſe 239 36. Derartige Ausnahmefälle abweichender Flexion, die wohl von den unbestimmte Zahlwörter und den Nom. Acc. Plur. betreffenden zu unterscheiden sind, traten auch in früheren Drucken nur vereinzelt auf und werden von Kant in seinen Briefen gemieden. — Für sich steht mit allem dieſen 149 18, in falscher Analogie nach der Adjectiv-Flexion gebildet, hie und da in den Drucken erscheinend und auch von Kant zuweilen gebraucht. Ihm entspricht 22 20 dieſem allen. — Der Dat. Plur des Artikels heist 6 mal denen, z. B. 37 12, durchaus nicht immer deshalb, weil das Wort stärker betont wäre. den überwiegt bei weitem, so auch in den Briefen. derer = der, derer = deren (relat.) ist nicht belegt. — Beseitigt wurden die Flexionsendungen einiger bestimmter Zahlwörter nach Präp. und Artikel: aus dreyen geraden Linien 46 3, von denen zweyen übrigen 113 7, aller dreyen Analogien 121 30, und noch in sechs anderen Fällen (vgl. andrerseits: zwiſchen zwey Puncten). — Die Präposition ohne ist 182 25 mit dem Dat. verbunden: ohne etwas Innerem; sonst regiert sie den Acc. wie stets bei Kant selbst. vor mit Acc. steht meist noch statt für (so immer in den älteren Drucken). Doch findet sich für schon 2 mal. Bei Kant vollzieht sich der Wechsel auffallend schnell im Jahre 1783. Die Briefe von 1780—1782 bieten noch vor, desgleichen die von 1783 bis Nr. 188 (Bd. X). Von Nr. 191 an erscheint für in 192, 202, 208, 211 u. s. w.

(daneben je 1 mal vor in Nr. 192, 211). — Das Temporaladverb hat im Drucke sehr oft die Form denn, z. B. 12$_{15}$ (vgl. alsdenn, Laute). Kant schreibt auch dann. — Selten musste das Geschlecht verändert werden. Der Druck bringt je 1 mal: die Bedürfniß 70$_{27}$, die Eräugniß 134$_{8}$, 2 mal die Verhältniß 114$_{19.20}$ und 133$_{33}$. Sonst ist letzteres Wort stets neutral gebraucht. Die Drucke der Frühzeit haben das Femininum nicht selten, manche bevorzugen es sogar, nicht aber Kant (vgl. Bemerk. zu Schätzung d. lebd. Kr.).

Ewald Frey.

Prolegomena.

Herausgeber: Benno Erdmann.

Einleitung.

Der ungleichartige Textbestand der Prolegomenen fordert zu einer Untersuchung über den Ursprung der kleinen Schrift heraus. Die mannigfachen Angaben, die wir über die äussere und innere Geschichte dieses Plans nach vollendetem Werke besitzen, machen es möglich, eine solche litterargeschichtliche Untersuchung durchzuführen. Jene Angaben stammen jedoch zum Theil aus nicht durchsichtigen Quellen; einige von ihnen sind überdies wenig scharf geformt; manche endlich bedürfen einer Deutung aus den Zielen heraus, denen die Prolegomenen dienen.

Unter diesen Umständen ist eine äussere Geschichte der Prolegomenen nicht zu schreiben. Es können daher hier nur die isolirten und deshalb toten Materialien zu einer Geschichte des Werks registrirt werden.

Auch zu einer solchen Materialsammlung bedarf es eines Massstabes dafür, was als Material herangezogen werden darf. Diesen bieten die Umrisse der Aufgabe, welche die Prolegomenen nach Kants Intentionen erfüllen sollen.

Die Kritik der reinen Vernunft, erklärt Kant, bleibt immer die Grundlage, worauf sich die Prolegomena nur als Vorübungen beziehen.[1]) Ihre kurze Darstellung giebt den Plan der Kritik nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytischer Methode angelegt sein darf, da das Werk selbst durchaus nach synthetischer Lehrart abgefaßt sein mußte.[2]) Durch sie wird man in den Stand gesetzt, das Ganze zu übersehen, die Hauptpunkte, worauf es bei dieser

[1]) Vgl. oben S. 261.
[2]) Vgl. oben S. 263, 274/5, 276, 279.

Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen und manches dem Vortrage nach besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werks geschehen konnte.[1])

Jene Übersichtlichkeit, müssen wir schliessen, wird dadurch erreicht, dass die Weitläuftigkeit des [Haupt-]Werks vermieden wird, so fern sie in [der synthetischen Methode] der Wissenschaft selbst und nicht dem Vortrage gegründet ist.[2]) Die Möglichkeit, die Hauptpunkte stückweise zu prüfen, wird dadurch gewonnen, dass die analytische Methode es gestattet, die Aufgabe, auf deren Auflösung das Stehen oder Fallen der Metaphysik und also ihre Existenz gänzlich ankommt . . ., in vier Fragen zertheilt, nach und nach zu beantworten.[3]) Es können endlich einige Abschnitte des Hauptwerks, mit deren Vortrag Kant erklärt nicht völlig zufrieden zu sein, weil eine gewisse [hier also im Vortrage liegende] Weitläuftigkeit in denselben die Deutlichkeit hindert,[4]) deutlicher vorgetragen werden.

Popularität, erklärt Kant, hätte er seinem Vortrage in dem Hauptwerk wohl geben können,[5]) obgleich dessen Stoff gewiss nicht zu denjenigen gehört, die an sich selbst populär sind.[6]) Aber die Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntniß, eben der Metaphysik, kann nicht anders als nach den strengsten Regeln einer schulgerechten Pünktlichkeit ausgemacht werden, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf.[7])

Ein allgemeiner Zug zur Popularität liegt in der hier verwandten analytischen Methode. Denn diese erleichtert das Geschäfte sehr, in welchem die allgemeine Betrachtungen nicht allein auf Facta angewandt werden, sondern sogar von ihnen ausgehen, anstatt daß sie in synthetischem Verfahren gänzlich *in abstracto* aus Begriffen abgeleitet werden müssen.[8]) Für den Zweck der Popularität ist die analytische, für den Zweck der wissenschaftlichen und systematischen Bearbeitung des Erkenntnisses aber ist die synthetische Methode angemessener.[9]) Ein specielles Moment ist z. B. in der einleitenden Formulirung der Allgemeinen Frage enthalten, die Kant zuerst der Popularität zu Gefallen . . . als eine Frage nach dem Erkenntniß aus reiner Vernunft ausdrückt.[10]) Eben hierher gehören auch die wiederholten Erläuterungen und Hinweise,[11]) sowie die entwicklungsgeschichtlichen Ausführungen, die der Schrift eingefügt sind.

---

[1]) Vgl. oben S. 263.
[2]) Vgl. oben S. 262.
[3]) Vgl. oben S. 276, 280.
[4]) Vgl. oben S. 381, S. 11f. und X 317.
[5]) Vgl. oben S. 262.
[6]) X 239. Man vgl. oben S. 409f. und die spätere Erklärung in der Vorrede zur Metaphysik der Sitten, sowie J. Schulze, Erläuterungen über des Herrn Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft 1785 S. 242f.
[7]) Vgl. oben S. 261.
[8]) Vgl. oben S. 279 und S. 274f.
[9]) Kants Logik her. von Jäsche § 117 Anm.; man vgl. auch ebenda in der Einleitung II 2, V. VI.
[10]) Vgl. oben S. 276.
[11]) Z. B. S. 266, 268, 269, 284f., 285f., 299, 301, 308, 309, 316f. Man vgl. auch oben S. 12.

Allerdings sind dieser Popularität durch die Natur des Gegenstandes enge Grenzen gesetzt. Die Prolegomenen sollen Vorübungen[1]) sein, aber nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer.[2]) Wer daher diesen Plan, den ich als Prolegomena vor aller künftigen Metaphysik voranschicke, selbst wiederum dunkel findet, der mag bedenken: daß es eben nicht nöthig sei, daß jedermann Metaphysik studire.[3])

Im Vorstehenden sind die Prolegomena als ein einheitliches Ganze aufgefasst. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, inwiefern unser Text dieser Auffassung in seinen einzelnen Bestandtheilen gleichmässig entspricht.[4]) Es ist nur noch nothwendig, darauf hinzuweisen, dass auch kritische Ausführungen gegen zeitgenössische Missverständnisse dem Werke nicht nur angehängt und der Einleitung eingewebt, sondern auch in dessen eigentlichem Context, zum Theil in Form von Anmerkungen, enthalten sind.

Von diesen Gesichtspunkten aus wird deutlich, inwiefern die nachstehend registrirten Daten das Material für die äussere Geschichte des Textes abgeben. Ich verzeichne sie in chronologischer Folge.[5])

1. Aus Kants Brief an M. Herz vom Januar 1779:[6])

Seit einiger Zeit sinne ich in gewissen müssigen Zeiten auf die Grundsätze der Popularität in Wissenschaften überhaupt (es versteht sich in solchen, die deren fahig seyn, denn die Mathematik ist es nicht) vornemlich in der Philosophie und ich glaube nicht allein aus diesem Gesichtspunkt eine andere Auswahl, sondern auch eine ganz andere Ordnung bestimmen zu können, als sie die schulgerechte *Methode* die doch immer das Fundament bleibt, erfodert.

2. Aus Kants Brief an Herz, nach dem 11. Mai 1781:[7])

. . . sage . . . Dank . . . davor, daß Sie . . . sich vorgesetzt haben, diese Schrift [die Kritik d. r. V.] ganz eigentlich zu studiren, auf welche Bemühung ich nur bey sehr wenig Lesern gleich anfangs rechnen darf . . . Denn man kan es nicht erwarten, daß die Denkungsart auf einmal in ein bisher ganz ungewohntes Gleis geleitet werde, sondern es gehört Zeit dazu, um sie zuvor in ihrem alten Gange nach und nach aufzuhalten, und sie endlich durch allmähliche Eindrücke in die entgegengesetzte Richtung zu bringen . . . Wem aber nur der Zustand, darinn

[1]) Vgl. oben S. 261, 274, 279.
[2]) Vgl. oben S. 255.
[3]) Vgl. oben S. 263.
[4]) Man vgl. meine Ausgabe der Prolegomena (1878); Vaihingers Aufsatz, Eine Blattversetzung in Kants Prolegomena, in den Philos. Monatsheften 1879; meine Schrift: Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena (1904) sowie die Notiz von Sitzler u. Vaihingers kritisches Nachwort zu Sitzlers Wahrnehmung in den Kantstudien IX S. 538 f. (1904) und die Einleitung zu K. Vorländers Ausgabe der Prolegomena Leipzig 1905.
[5]) In den nachstehenden längeren Copieen sind diejenigen Auslassungen, welche in besonderem Masse für die äussere Geschichte der Prolegomenen in Betracht kommen, abweichend von den Originalen halbfett gedruckt.
[6]) X 230.
[7]) X 251 f.

Metaphysik nicht allein jetzt liegt, sondern auch darinn sie jederzeit gewesen ist, deutlich einleuchtet, der wird nach einer flüchtigen Durchlesung es schon der Mühe werth finden, **wenigstens in dieser Art der Bearbeitung so lange alles liegen zu lassen, bis das, wovon hier die Frage ist, völlig ausgemacht worden,** und da kan meine Schrift, sie mag stehen oder fallen, nicht anders als eine gänzliche Veränderung der Denkungsart in diesem uns so innigst angelegenen Theile menschlicher Erkenntnisse hervorbringen. Meines Theils habe ich . . . Jahre verstreichen lassen, um zu einer vollendeten Einsicht zu gelangen, die mir völlig genug thun könnte, zu welcher ich auch gelanget bin, **so daß ich . . . auch jetzt nichts in der Hauptsache antreffe, was ich zu ändern wünschte, ob ich gleich hin und wieder kleine Zusätze und einige Erläuterungen gerne hinzu gefügt haben möchte.** Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben. Denn sie enthält die Metaphysik von der Metaphysik, und **gleichwohl habe ich einen Plan in Gedanken, nach welchem sie auch Popularität bekommen kan, die aber im Anfange, da der Grund aufzuräumen war, übel angebracht gewesen sein würde,** zumal das Ganze dieser Erkenntnis nach aller seiner Articulation vor Augen gestellt werden mußte; sonst hätte ich nur von demjenigen, was ich unter dem Titel der Antinomie der r. V. vorgetragen habe, anfangen dürfen, welches in sehr blühendem Vortrage hätte geschehen können[1] . . . **Allein der Schule muß zuerst ihr Recht widerfahren, hernach kan man auch dahin sehen, daß man der Welt zu gefallen lebe.**

3. Aus Kants Brief an Biester vom 8. Juni 1781:[2])

Dieses Werk [die Kritik der reinen Vernunft] ist von mir zwar verschiedene Jahre durch wohl überdacht, aber nur in kurtzer Zeit in der gegenwärtigen Form zu Papier gebracht worden; **weswegen auch theils einige Nachläßigkeiten, oder Uebereilungen der Schreibart, theils auch einige Dunkelheiten übrig geblieben seyn werden** . . . Ich konnte die Ausgabe des Werks nicht länger aufhalten, um den Vortrag mehr zu schleifen **und der Faßlichkeit zu näheren.** Denn, da ich, was die Sache selbst betrift, nichts mehr zu sagen hatte **und sich die Erläuterungen auch am besten geben lassen, wenn man durch die Beurtheilung des Publici auf die Stellen gewiesen worden, die ihrer zu bedürfen scheinen (daran ich es in der Folge nicht werde fehlen lassen)** . . . so mußte die Ausfertigung der Schrift ohne Anstand betrieben werden; ich finde auch nicht, daß ich etwas von dem Geschriebenen zurück zu haben wünschete, **wohl aber sich hin und wieder Erläuterungen, dazu mich aber der Ersten Gelegenheit zu Nutze machen werde, anbringen ließen.**

4. Aus Hamanns Brief an Herder vom 5. August 1781:[3])

„Heute vor acht Tagen[4]) erhielt ich in der Morgenstunde ein gebundenes

---

[1]) Man vgl. Kr. d. r. V. A² S. 534; oben S. 338, 339. 341 Anm., 347 f., 379 und X 320 Anm.

[2]) X 255 f.

[3]) Hamanns Schriften, her. von Fr. Roth, Berlin 1821—25, VI S. 201 f.

[4]) Nach der Mittheilung, die Hamann in dem Briefe vom 11. August 1781 giebt (a. a. O. S. 204) vielmehr am 22. Juli 1781.

Exemplar [der Kritik d. r. V.] von Kant . . . **Kant ist Willens, einen populären Auszug seiner Critik auch für Laien auszugeben.**“

5. Aus Hamanns Brief an J. Fr. Hartknoch vom 11. August 1781:[1])

„Kant redet von einem **Auszuge seiner Critik in populärem Geschmack,** die er für die Laien herauszugeben verspricht. Ich wünschte sehr, liebster Freund, dass Sie sich nicht abschrecken, wenigstens keine Gleichgültigkeit gegen ihn merken liessen, und sich um seine fernere Autorschaft, so viel sich thun lässt, zu bekümmern schienen. Wenigstens ist er *bona fide* mit Ihnen zu Werk gegangen und schmeichelt sich damit, dass je älter sein Werk werden, desto mehr Leser finden wird. Der Zug von der Michaelismesse wird Ihnen Licht geben[2]) und vielleicht Anlass — etwa **eine kleinere populäre Schrift zu Ihrer Schadloshaltung von ihm zu bitten,** und ihn mit reinem Wein zu berauschen oder aufzumuntern zu einem **kleinen Buch, das mehr nach dem Geschmack des Publici** ist; denn dieses war zu abstract und zu kostbar für den grossen Haufen.“

6. Aus Hamanns Brief an Hartknoch vom 14. September 1781:[3])

„Die Kantschen Exemplarien [der Kritik d. r. V.] sind vertheilt und der Autor hat mir die Versicherung gegeben, **dass Sie den kurzen Auszug noch haben sollten** . . . Kant, den ich beynahe glaube vor den Kopf gestossen zu haben,[4]) versicherte mich, dass **sein Auszug nur aus sehr wenigen Bogen bestehen würde.** Melden Sie mir doch, wenn es so weit kommt . . . Mein Sturm und Drang hängt von der Ausgabe der Humischen Uebersetzung[5]) und von der Vollendung der Kantischen Arbeit ab.“

7. Aus Hamanns Brief an Herder vom 15. September 1781:[6])

„Aus dem Eckel desselben [meines eitlen Wandels und täglichen Lebenslaufes] lässt sich eben nicht ein günstiges Horoscop für meine künftige Autorschaft stellen, die von zwey Umständen abhängt, nämlich von der Uebersetzung des Hume, und dass Kant **mit dem Auszuge seines grösseren Werks fertig wird,** den ich nöthig habe, um dieses so vollkommen als möglich zu verstehen. **Die Arbeit soll nur einige Bogen** betragen. Diese Kürze ist ebenso ein Problem für mich als das *volumen corpulentum.* Wenigstens sehe ich es für meine Pflicht an, den Mann ganz ausreden zu lassen.“

8. Aus Hamanns Brief an Hartknoch vom 23. October 1781:[7])

„Wie hält es mit Kantens Schrift? Ist das Manuscript schon fertig und in der Mache? Einige sagen, und er selbst, es wäre ein Auszug der

---

[1]) Hamanns Schriften a. a. O. S. 206.

[2]) Man vgl. Hamanns Bemerkungen gegen Hartknoch a. a. O. VI 179, 190.

[3]) Hamanns Schriften VI 215, 217.

[4]) Man vgl. Hamann VI 187, 213, 227 f. und Gildemeister, Hamanns Leben und Schriften Bd. II S. 373.

[5]) Hamann hatte im Juli 1781 eine Übersetzung von Humes Dialogues concerning Natural Religion begonnen (Hamanns Schriften VI S. 154 f., 156, 158 f., 162 f., 167, 171 f., 176, 187 f., 190, 204 f., 213, 216 f.).

[6]) Hamanns Schriften VI 219 f.

[7]) Hamanns Schriften VI S. 222 f.

Critik; andere hingegen behaupten, dass es ein Lesebuch über die Metaphysik seyn soll, auch aus seinem Munde.[1]) Bitte mir, so viel Sie wissen, mitzutheilen, und wenn es heraus ist, und Exemplare herkommen, auch an mich zu denken."

9. Aus Hartknochs Brief an Kant vom 19. November 1781:[2])

„Ewr. Hochedelgeb. gef. vom 18 Aug. habe erhalten . . . Wenn nunmehr **der Auszug der Kritick,** wie ich nicht zweifle, **fertig seyn solte,** so bitte ihn an den Buchdrucker *Grunert* in Halle, der der das grosse Werck gedruckt, zu schicken. Mir bitte ich aber, gütigst zu melden, sobald das *Mspt* abgegangen ist.

Ich hoffe von Dero Güte, dass Sie mir noch die Metaphysick der Sitten, u der Naturlehre im Verlag geben werden, da dies zur Vollendung Ihres Plans gehört, u ein Ganzes ausmacht."[3])

10. Aus Hamanns Brief an Hartknoch vom ? November 1781:[4])

„Das zweite, worauf ich warte, ist Kant's Auszug oder Lehrbuch und ich wünsche wenigstens von Ihnen zu erfahren, ob die Arbeit schon unter der Presse ist und wann selbige fertig werden möchte. Seine Kritik lese gegenwärtig zum dritten mal oder vielleicht vierten. — Den besten Schlüssel erwarte von dem **neuen Buche und bitte mir daher von dem Anfange und Fortgange desselben Nachricht zu geben,** ob Sie es schon in Ihrem Verlage haben oder wann Sie es bekommen werden."

11. Aus dem Briefe Hamanns an Hartknoch vom 8. December 1781:[5])

„Ich werde nicht eher an das Schreiben kommen können, als bis ich die neue Uebersetzung des Hume sehe, und Kant will ich erst ausreden lassen, seinen **Auszug oder Lesebuch** abwarten."[6])

12. Aus dem Briefe Hamanns an Hartknoch vom 11. Jänner 1782:[7])

„Kant arbeitet an der Metaphysik der Sitten — für wessen Verlag weiss ich nicht. Mit **seiner kleinen Schrift denkt er auch gegen Ostern fertig zu seyn.**"[8])

---

[1]) Über Kants frühere Pläne eines „Lehrbuchs" oder „Lesebuchs" (?) der Metaphysik vgl. man die Einleitung zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, zu dem hier gerüchtweise Erwähnten ausser den oben im Text noch angeführten Stellen (in No. 10, 11, 23 und 24) auch Kants Vorrede zur ersten Auflage der Kritik oben S. 13, sowie seine späteren brieflichen Bemerkungen an Schütz (X 382 f.), an Bering (a. a. O. S. 418), an Jakob (a. a. O. S. 471; oben S. 325 Anm.), an Herz (XI 49) und an Beck (XI 300).

[2]) X 261.

[3]) Man vgl. zu dem letzten Absatz Hamanns Brief an Hartknoch vom 7. Mai 1781 bei Gildemeister, Hamanns Leben und Schriften Bd. II S. 368.

[4]) Gildemeister a. a. O. II S. 370.

[5]) Hamanns Schriften VI S. 230.

[6]) Über Hamanns Gespräch mit Kant vor dem zweiten Advent 1781 bei Green vgl. Hamann a. a. O. VI S. 227.

[7]) Hamanns Schriften VI S. 236.

[8]) Über ein zwischenliegendes Gespräch Hamanns mit Kant, wieder bei Green, vgl. Hamanns Schriften VI S. 233.

13. Am 19. Januar 1782 erscheint die Göttingische Recension der Kritik der reinen Vernunft [Garve-Feder] in den „Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen“ (Stück 3 S. 40—48), welche Kant in den Prolegomenen (oben S. 372 bis 380) als Probe eines Urtheils über die Kritik behandelt, das vor der Untersuchung vorhergeht.

14. Aus dem Brief Hamanns an Hartknoch vom 8. Februar 1782:[1])

„Zum neuen Verlage[2]) wünsche ich Ihnen Glück. Auf den **kleinen Nachtrag zur Critik** warte ich mit mehr Antheil.“

15. Aus Hamanns Brief an Herder vom 21. April 1782:[3])

„Die Göttingische Recension der Critik der reinen Vernunft habe ich mit Vergnügen gelesen. Wer mag der Verfasser seyn? Meiners scheint es nicht; Feder ist mir ganz unbekannt. Man hat hier auf beide gerathen. Der Autor soll gar nicht zufrieden damit seyn; ob er Grund hat, weiss ich nicht. Mir kam sie gründlich und aufrichtig und anständig vor. So viel ist gewiss, dass ohne Berkeley kein Hume geworden wäre, wie ohne diesen kein Kant . . . Mein Sinn geht noch immer etwas über den letzten Abschnitt des kritischen Elementarbuches, die Theologie betreffend, auszuarbeiten. Vielleicht kommen währender[4]) Zeit seine **Prolegomena einer noch zu schreibenden Metaphysik** heraus, als ein Kern und Stern des grossen Organi [der Kritik d. r. V.][5]), **woran er jetzt arbeiten soll.**“

16. Aus einem Brief Hamanns an Herder vom 11. August 1782:[6])

„Kant . . . arbeitet vermuthlich an seiner eigenen **Ohrenbeichte oder Gemächte der reinen Vernunft.**“

17. Am 24. August 1782 erscheint die Recension der Kritik der reinen Vernunft (Ewald) in den „Gothaischen gelehrten Zeitungen“, deren Kant in dem Schlussabschnitt der Prolegomena mit den hierher gehörigen Worten gedenkt: Eine Probe eines aus solchen Gründen [der Behutsamkeit] verspäteten Urtheils kommt mir **nur eben jetzt** in der Gothaischen gelehrten Zeitung vor Augen.[7])

18. Aus einem Briefe Hamanns an Herder vom 25. August 1782:[8])

„Meinen Scheblimini oder epistolische Nachlese eines Metakritikers angefangen . . . Die fünfte [Epistel] dürfte wohl auf Kant kommen, von dem ich heute gehört, dass er **seine neue Abhandlung schon abschreiben**

---

[1]) Hamanns Schriften VI S. 237.

[2]) Natürlich nicht der kleinen Schrift. Man vgl. No. 5, 6, 9, 11, 12, sowie Hamanns Brief an Hartknoch vom 16. Sept. 1782: „Für die Erstlinge Ihres neuen Verlages tausend Dank“ (Hamanns Schriften VI S. 278).

[3]) Hamanns Schriften VI S. 243 f. — Hamann datirt den 20. April und Dom. Jubilate; das oben eingesetzte Datum, nach Weidenbachs Calendarium.

[4]) während der?

[5]) Man vgl. Kritik der reinen Vernunft A² S. 24, 869 und Hamanns frühere Bemerkung gegenüber Herder (Hamanns Schriften VI S. 181).

[6]) Hamanns Schriften VI 276.

[7]) Vgl. oben S. 380.

[8]) Ungedruckte Briefe zwischen Hamann und Herder. Mitgetheilt von H. Düntzer im Bremer Sonntagsblatt 1859 No. 42 f. S. 332. Auf diese Brief-

lässt, welche vermuthlich den Göttingschen Recensenten angehen wird, aber wie es scheint, unter einem andern Titel, als Prolegomena einer Metaphysik die nachgeschrieben werden soll — den ich Ihnen angegeben.“ [1])

19. Aus einem Brief Hamanns an Hartknoch aus der Zeit um den 11. September 1782:[2])

„Mit der 5. Epistel [des Scheblimini] komme ich auf die Kritik der reinen Vernunft, welche ich von neuem studire und dazu die **Erläuterungen abwarte, von denen mir den wahren Titel ausbitte** nebst der Nachricht, ob sie diese Michaelismesse erscheinen werden. Sie sehen also, wozu ich eines der ersten Exemplare erflehe und erwarte . . . Kant ist im 68. Stück der Gothai'schen Zeitung nach Wunsch, wie ich höre, beurtheilt. Vergessen Sie nicht . . ., die mir fehlenden Bogen der Kritik bei guter Gelegenheit beizulegen und meine Ungeduld **nach der neuen Beilage, die, wie ich höre, von Kant schon ins Reine** geschrieben ist, zu befriedigen.“

20. Aus Hamanns Brief an Hartknoch vom 21. December 1782:[3])

„Auf Kant's Prolegomena warte ich mit Ungeduld.“

21. Aus Fr. V. L. Plessings Brief an Kant vom 15. April 1783:[4])

„HE Hamann hat mir aus Königbg gemeldet, dass die bewussten Prolegomena von Ihnen heraus gekommen.“

22. Aus Hartknochs Brief an Kant vom 8. October 1785:[5])

„Ich weiss zwar, dass er [der Drucker Grunert in Halle] Sie sowol mit den Proleg. als mit der Metaph. der Sitten lange aufgehalten hat.“

23. Aus Kants Brief an Garve vom 7. August 1783:[6])

Auch gestehe ich frey, daß ich auf eine geschwinde günstige Aufnahme meiner Schrifft [der Kritik d. r. V.] gleich zu Anfangs nicht gerechnet habe; denn zu diesem Zwecke war der Vortrag der Materien . . . nicht der allgemeinen Faßlichkeit gnugsam angemessen ausgearbeitet worden, als wozu noch wohl einige Jahre erfoderlich gewesen wären . . . Die erste Betäubung, die eine Menge ganz ungewohnter Begriffe und einer noch ungewöhnlichern, obzwar dazu nothwendig gehorigen neuen Sprache, hervorbringen mußte, wird sich verlieren. Es werden sich mit der Zeit einige Puncte aufklären (dazu vielleicht meine Prolegomena etwas beytragen können). Von diesen Puncten wird ein Licht auf andere Stellen ge-

---

stelle, die in O. Hoffmanns Mittheilungen ungedruckter Stellen aus Hamanns Briefen in seiner Ausgabe von Herders Briefen an Hamann (1889) nicht enthalten ist, hat mich A. Warda aufmerksam gemacht.

[1]) Also: unter einem anderen Titel, als derjenige ist, den ich Ihnen angegeben (vgl. No. 4, 15, 16), nämlich als . . . die noch geschrieben [so ist natürlich zu lesen] werden soll (No. 15).

[2]) Gildemeister a. a. O. II 409: „ungefähr einen Monat später“, d. i. nach einem Brief an Herder vom 11. August. Anscheinend ist der Brief vor dem 16. September geschrieben (Hamanns Schriften VI 278).

[3]) Hamanns Schriften VI S. 305.

[4]) X 290.

[5]) X 387.

[6]) X 316 ff.

worfen werden, wozu freylich von Zeit zu Zeit ein erläuternder Beytrag meiner Seits erfoderlich seyn wird . . .

Sie belieben des Mangels der Popularität zu erwähnen, als eines gerechten Vorwurfs, den man meiner Schrift machen kan, denn in der That muß jede philosophische Schrift derselben fahig seyn, sonst verbirgt sie, unter einem Dunst von scheinbarem Scharfsinn, vermuthlich Unsinn . . . Allein von dieser Popularität läßt sich in Nachforschungen, die so hoch hinauf langen, nicht der Anfang machen. Wenn ich es nur dahin bringen kan, daß man im schulgerechten Begriffe, mitten unter barbarischen Ausdrücken, mit mir eine Strecke fortgewandert wäre, so wollte ich es schon selbst unternehmen (andre aber werden hierinn schon glücklicher seyn) einen populären und doch gründlichen Begriff, dazu ich den Plan schon bey mir führe, vom Ganzen zu entwerfen; vor der Hand wollen wir Dunse (*doctores umbratici*) heissen, wenn wir nur die Einsicht weiter bringen können, an deren Bearbeitung freylich der geschmaksvollere Theil des Publici keinen Antheil nehmen wird, ausser bis sie aus ihrer dunkelen Werkstatt wird heraus treten und mit aller Politur versehen auch das Urtheil des letzteren nicht wird scheuen dürfen.

24. Aus Kants Brief an Mendelssohn vom 16. August 1783:[1])

Kant spricht von der schnellen Ausfertigung seiner Kritik d. r. V. und fährt fort: eine Entschließung, die mir auch jetzt noch nicht leid thut, weil ohne dies und bey längerem Aufschube, um Popularität hervorzubringen, das Werk vermuthlich ganz unterblieben wäre, da doch dem letzteren Fehler nach und nach abgeholfen werden kan . . . Es fehlte mir zwar nicht an Mitteln der Erläuterung jedes schwierigen Puncts, aber ich fühlete in der Ausarbeitung unaufhörlich die, der Deutlichkeit eben so wohl wiederstreitende Last, der gedehnten und den Zusammenhang unterbrechenden Weitläuftigkeit, daher ich von dieser vor der Hand abstand, um sie bey einer künftigen Behandlung, wenn meine Sätze, wie ich hoffete, in ihrer Ordnung nach und nach würden angegriffen werden, nachzuholen . . . Vor dieser Zeit [einer zu hoffenden planmässigen Prüfung der Sätze des Werks] dencke ich indessen doch ein Lehrbuch der Metaphysik nach obigen critischen Grundsätzen und zwar mit aller Kürze eines Handbuchs . . . nach und nach auszuarbeiten, und in einer nicht zu bestimmenden, vielleicht ziemlich entferneten Zeit, fertig zu schaffen.

25. Aus Kants Brief an Johann Schultz[2]) vom 17. Februar 1784:[3])

Es gereicht mir zu besonderem Vergnügen . . . zu vernehmen: Daß Ew. Hoch-Ehrwürd. in Bereitschaft sind, Ihre gründliche und zugleich *populair*e Bearbeitung der *C*ritick in Druck zu geben. Ich war zwar Vorhabens, einiges, was mir zu Verhütung des Misverständnisses, hin und wieder auch zu leichterer Faßlichkeit meiner Schrift dienlich zu seyn schien, Ihrer gütigen Wahl, es zu Ihrer Absicht

---

[1]) X 323 ff.

[2]) oder Schulze. Schulze, nicht Schultz steht auf dem Titelblatt meines Exemplars der „Erläuterungen", Königsberg bei C. G. Dengel 1784.

[3]) X 343 f. Man vgl. die Briefe a. a. O. No. 156, 190—193; Hamanns Schriften VI S. 354, 366, 374; Schulzes Erläuterungen S. 10 f.

zu gebrauchen oder nicht, vorzulegen; allein auswärtige und einheimische Zerstreuungen, mit unter auch gewöhnliche Unpäßlichkeit, unterbrachen mehrmalen diese Absicht und nun ists mir lieb, **daß nichts davon einigen Einflus auf Ihr Werk gehabt** hat, indem es dadurch desto größere Gleichförmigkeit der Bearbeitung Ihrer aus dem Durchdenken des Gantzen selbst gefaßten Idee und mithin Originalität behält . . .

N. S. Da ich jetzt Hofnung habe, Ihr Werk im Drucke zu lesen, so habe die Ehre die mir *communic*irte Blätter mit ergebenstem Dancke zurück zuschicken.

In dem Nachlasse Scheffners sind zwei Foliobogen gefunden worden, welche Vorarbeiten Kants zu dem kritischen Schlussabschnitt der Prolegomena (oben S. 372 f.) enthalten. Der eine dieser Bogen entspricht den Ausführungen der Prolegomena S. 375 27—380 2, jedoch ohne die Anmerkung zu Prolegomena S. 376 21. Er bietet jedoch zahlreiche Varianten gegenüber dem gedruckten Text, und zwar nicht nur orthographische und interpunctionelle sowie Differenzen in den hervorgehobenen Worten und den gelegentlichen Abkürzungen, sondern auch stilistische Abweichungen. Es scheint in der That, dass er nicht die unmittelbare Druckvorlage giebt, sondern etwa die Vorlage für eine nachträglich corrigirte Druckabschrift. Der zweite Bogen enthält anscheinend einen ersten Entwurf zu Ausführungen des gleichen Abschnitts mit manchen in unserem Text fehlenden Bemerkungen.[1])

Lesarten.

Die in der Einleitung citirte Äusserung Hamanns aus einem Briefe an Herder vom 25. August 1782, er habe von Kant „heute gehört, dass er seine neue Abhandlung schon abschreiben lässt“ unter dem Titel „Prolegomena einer Metaphysik“, macht wahrscheinlich, dass dem ursprünglichen Abdruck der Prolegomenen eine nicht von Kant selbst angefertigte Abschrift zu Grunde lag. Hamanns wenig spätere Notiz an Hartknoch, den Verleger der Prolegomenen, Kant habe, „wie er höre, die neue Beilage (zur Kritik der reinen Vernunft) schon ins Reine geschrieben“, die gleichfalls schon in der Einleitung citirt ist, wird schwerlich als eine Gegeninstanz betrachtet werden dürfen. Die Angabe Borowskis,[2]) Kant habe „sich späterhin erst fremder Hände zum Abschreiben bedient“, wird für die Zeit um 1781 durch Kants Bemerkungen über die Abschriften der ersten und zweiten Auflage der Kr. d. r. V. bestätigt. Die spätere Notiz Hamanns wird daher als eine ungenaue aufgefasst werden müssen.

Schon Hartenstein hat bemerkt, dass mehrere Drucke der Prolegomenen mit der gleichen Verlagsangabe und Jahreszahl existiren:[3]) „Riga, bey Johann

[1]) A. Warda, Ein Bruchstück aus Kants Manuscript zu seinen Prolegomena . . ., in der Altpreussischen Monatsschrift Bd. XXXVII S. 533 f.

[2]) L. E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants 1804, S. 192.

[3]) Nachdrucke sind erschienen: Frankfurt und Leipzig 1794, Grätz 1795.

Friedrich Hartknoch. 1783.“ Er fand, dass die beiden von ihm verglichenen Exemplare zwar „rücksichtlich des Formats, der Lettern, überhaupt der ganzen Einrichtung des Drucks“ mit einander völlig übereinstimmen, dass aber das eine von beiden mehrere Druckfehler enthalte, die dem anderen fehlen; fünf solcher Fehler zählt er auf. Die Wahrnehmungen an mehreren Exemplaren, die ich behufs meiner Ausgabe verglich, stimmten mit diesen Angaben Hartensteins nicht überein. Meine Exemplare zerfielen zwar auch nur in zwei Klassen, aber diese waren in typographischen Äusserlichkeiten deutlich verschieden, so zwar, dass die textlich weniger correcte Hartensteins als die typographisch correctere, also als die spätere erschien. Ich hielt demnach für wahrscheinlich, dass drei Originaldrucke vorhanden seien. Auch Warda hat in vier von ihm verglichenen Exemplaren Verschiedenheiten gefunden, die ihn auf drei Drucke schliessen lassen.

Den Anlass, die kleinliche, für den inneren Bestand des Werkes nichtssagende Untersuchung zu erneuern, bot bei der vorhandenen Unklarheit ein Hinweis von P. Menzer, dass mir zu einer umfassenderen Vergleichung vier Exemplare aus der Herrn Prof. Weckerling unterstellten Bibliothek des Paulusmuseums in Worms und drei Exemplare aus der Privatbibliothek Warda zur Verfügung gegeben werden könnten. Es war die Pflicht des Herausgebers, ich gestehe es eine unerfreuliche, diese geringste aller Kärrnerarbeiten auf sich zu nehmen, und sie so auszuführen, dass sie nicht noch einmal aufgenommen werden muss.

Der nachstehenden Vergleichung liegen im Ganzen zehn Exemplare zu Grunde. Die vier Wormser Exemplare fand ich durch Bleistiftnotizen als „Typ. I, Typ. II, Typ. III und Typ. IV“ bezeichnet.

Zwei Reihen von Exemplaren sind typographisch bis auf den Umstand identisch, dass in den einen statt der richtigen Seitenzahl 29 vielmehr 92 steht. Diese beiden Reihen sind in dem ihnen Gemeinsamen dadurch leicht zu identificiren, dass sie vor den drei ersten, eingerückten Zeilen auf S. 3 der Originaldrucke (wie im Folgenden stets) eine Amorette als Anfangsvignette und als Schlussvignette auf S. 222 einen umflochtenen Stab (nicht ein schmales geschweiftes Rococo-Blumenmuster) zeigen. Ihre Herkunft von einem und demselben Satz folgt daraus, dass sie auch in den unvermeidlichen typographischen Versehen, ausgewichenen oder abgesprungenen Lettern, mit einander congruiren. Der Interessirte vergleiche z. B. S. 80, Anm. Z. 4; S. 91, Anm. Z. 4; S. 118, Z. 11; S. 182, Z. 21. Wir fassen die Exemplare mit der falschen Seitenzahl 92 als Reihe A, die mit der richtigen (29) als Reihe B zusammen.

Eine dritte Gruppe von Exemplaren, die Reihe C, congruirt mit den beiden ersten Reihen darin, dass ihr erster Bogen, also S. 1—16, eben demselben Drucksatz entstammt, wie der erste Bogen jener Reihen (A und B), während die folgenden Bogen (2—14) einem Neudruck zugehören.

Diese dritte Gruppe ist daran erkennbar, dass sie die gleiche Anfangsvignette (Amorette) auf S. 3 zeigt, wie die Reihen A und B, aber als Schluss-

vignette auf S. 222 nicht einen umflochtenen Stab, sondern ein schmales geschweiftes Rococo-Blumenstück.

Dass der erste Bogen dieser Exemplare C dem gleichen Satz entstammt, wie der erste Bogen der Reihen A und B, folgt wiederum aus der völligen typographischen Übereinstimmung. Man vergleiche nur auf S. 4 das missglückte, weil zu breite Theilungszeichen am Schlusse der Zeile 10 (über-), das undeutliche ŋ auf Zeile 11, das zu tiefe ȝ auf Zeile 19, und constatire die Identität der Typen, Randzahlen, Bogenzeichen und Columnenvignetten in jedem beliebigen Fall.

Die Unterschiede in der Schwärze der Vignettenschatten auf den Seiten 1 und 3 der mir vorliegenden Exemplare A und B gegenüber meinem Exemplar C beweisen im Hinblick auf jene Identitäten nur Differenzen der Bürstenabzüge.

Dass die folgenden Bogen 2—14 dagegen einem neuen Satz entstammen, bekunden mit der gleichen Evidenz die typographischen Verschiedenheiten, die sich von S. 17 an bis zu S. 222 auf jeder Seite finden. Dazu kommt Weiteres:

1. Der Satz dieser Bogen der Reihe C ist an fast 70 Stellen wesentlich gleichförmiger, als in denselben Bogen der Reihen A und B. Man vergleiche z. B. die zu enge Wortfolge auf S. 25, Z. 8 des Satzes I (Exemplar A und B) mit der Zerlegung dieser Zeile in die Zeilen 7 und 8 in Satz II (Reihe C), die dadurch bedingte Herübernahme von S. 25, Z. 1 auf S. 24 als letzte Zeile und die entsprechende Verkürzung des Raums für die Paragraphenüberschrift auf S. 24 in Satz II. Ähnliches noch oft, z. B. Satz I auf den Seiten 27 7, 69 9—13, 76 25, 77 6 im Contrast zu dem Satz II. Die in Satz I sehr engen Zeileninterstitien der Anmerkungen sind unter entsprechenden Verschiebungen des Haupttextes in dem Satz II der Bogen 2—14 verbreitert, z. B. S. 84/85, 89, 95, 122/123. Auch Ungleichmässigkeiten in den Paragraphenüberschriften des Satzes I sind in dem Satz II dieser Bogen beseitigt, z. B. auf S. 24:

Satz I:	Satz II:
Von der Erkentnißart	Von der Erkentnißart

Ähnlich auf S. 124.

Zu diesen typographischen Besserungen in Satz II kommt eine Reihe von Correcturen des Textes von Satz I, die in Satz II mit Bogen 2 beginnen. Solche sind:

	Satz I:	Satz II:
2.	28—30 eine Art Ordenszeichen als Additionszeichen	+
3.	33 8 geſtritten	beſtritten
4.	47 20 maſſen	Maßen
5.	67 11 ober	oder
6.	76 21 das	daß
7.	78 2 nach	noch
8.	104 18 ſie, welches	ſie (welches
9.	[105] 150	105

	Satz I:	Satz II:
10.	114 22 beſes	dieſes
11.	[118] 811	118
12.	188, Anm. 1 bſe	die

Die vorstehenden Differenzen No. 1—12 machen durchaus sicher, dass der Satz II der Bogen 2—14 einen Neudruck darstellt, dem ein Exemplar des Satzes I für diese Bogen als Archetypus diente. Mit der gleichen Sicherheit dürfen wir schliessen, dass der Druckerei von dem ersten Bogen des Satzes I überschüssige Exemplare zur Verfügung standen, die mit den neuen Bogen 2—14 zu der Auflagereihe C vereinigt worden sind.

Die Reihe C stellt allerdings in den Bogen 2—14 keinen peinlich corrigirten Neudruck dar. Schon die oben aufgeführte Änderung No. 3 kann eine blosse Setzervariante sein, obgleich dieselbe Änderung in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft wiederholt auftritt. Andere solche Varianten aber kommen in unserem Satz II hinzu, z. B.:

	Satz I:	Satz II:
13.	19 22 auſſer	außer
14.	20 6 zuverläſſig	zuverläßig
15.	25 6 vergröſſern	vergrößern
16.	33 7 kan	kann
17.	39 15 vornämlich	vornemlich
18.	41 22 Erkentniß	Erkenntniß
19.	47 18 Erkentniß	Erkenntniß
20.	78 4 ſubſumirt, und	ſubſumirt und
21.	78 17.18 Wahrnehmungsurtheile: ſie	Wahrnehmungsurtheile, ſie
22.	99 12 könnte	könte
23.	131 5 gleichwol	gleichwohl

Auch eine Reihe von Druckfehlern hat sich in den Satz II der Bogen 2—14 eingeschlichen, mehr als er Setzercorrecturen aufweist, z. B.:

24.	24 18 § 2	§ 3
25.	36 16 der von	von der
26.	49 16 *a priori*, mithin	*a priori* mithin
27.	50 18.19 ſie, als	ſie als
28.	50 22 § 8	§ 3
29.	56 8 (z. B. durch	(z. B.) durch
30.	70 2 bündig	bändig
31.	78 8 ſubjectiv	objectiv
32.	95 22 kleiner	keiner
33.	118 15 verwandt,) ohne	verwandt, ohne
34.	134 24 (Critik S.	Critik (S.
35.	154 6 das	daß
36.	173 24 des Theismus	der Theismus

37. 175 18 ſich verhält verhält ſich
38. 207 11 eigenthümlicher Art, nämlich eigenthümlicher nämlich
39. 214 10 vortheilhafteſte vortheilhafte

Die Reihe C darf also in den neugesetzten Bogen 2—14 als ein nachlässiger wenn auch typographisch correcterer Abdruck bezeichnet werden.

40. Auch die Columnenvignetten auf den oberen Rändern der Seiten, die in Satz I, also auch in dem ersten Bogen der Reihe C, gleichmässig gestellt sind, sind in Satz II wiederholt verkehrt gesetzt. So S. 49, 79, 118, 123, 126, 148, 153, 156, 185 und 188.

41. Schon erwähnt ist endlich, dass Satz II auf S. 222 eine andere Schlussvignette besitzt, als Satz I.

Anders steht es um eine vierte Reihe von Exemplaren, um die Reihe D, wie wir sie nennen wollen.

Diese Exemplare stimmen mit der Reihe C in den Bogen 2—14, durch welche Reihe C von der Doppelreihe A und B differirt, typographisch völlig überein. Sie zeigen Wort für Wort in diesen Bogen die gleichen Typen wie Satz II, wie zwei Reihen von Stichproben ergaben; sie zeigen überdies, was das Resultat dieser Proben bestätigt, völlige Übereinstimmung in den Satz II eigenen typographischen Verbesserungen (oben No. 1), in den Textcorrecturen (No. 2—12), in den Textvarianten (13—23), den Druckfehlern (24—39), den Umkehrungen der Columnenvignetten (No. 40) und der in Satz II neuen Schlussvignette (No. 41). Diese Bogen der Reihe D stellen also ohne Zweifel Bogen des Satzes II dar. Aber der erste Bogen dieser Reihe bietet auffällige Differenzen von dem ersten Bogen der Reihen A, B und C, der, wie wir sahen, auch in C dem Satz I entstammt.

42. Schon das Titelblatt weist solche Verschiedenheiten auf: 1) Der Zwischenraum auf Z. 4 zwischen künftigen und Metaphyſik ist breiter, als in Satz I; 2) die Titelvignette zeigt bei etwas genauerem Zusehen nur in den groben Zügen der Gesammtform leidliche Congruenz mit der Titelvignette von Satz I, in allen Details ist sie eine flüchtige, vergröberte Nachbildung der ursprünglichen Vignette; 3) der Doppelstrich unter der Vignette ist in Satz I schmal und an den beiden Seiten mit Schlusszeichen versehen, hier dagegen ist er breit und an beiden Seiten offen.

43. Noch in die Augen fallender sind die typographischen Unterschiede auf S. 3 des Textes: 1) In Satz I ist die Kopfleiste dieser Seite ein schmaler Stab mit Blumenstück in der Mitte und seitlich rankenden Blumenguirlanden; in den Exemplaren unserer Reihe D, also in dem Satz II des ersten Bogens dagegen findet sich als Kopfleiste ein geschweiftes Rococomuster, dessen von seitlichen Blumenstücken ausgehende Guirlanden von zwei Amoretten in der Mitte gehalten werden; 2) die Anfangsvignette des Satzes I (Amorette vor den drei ersten eingerückten Zeilen) fehlt, dafür steht vor den ersten zwei eingerückten Zeilen ein grosses initiales D.

Dazu kommen neben deutlichen Unterschieden der verwendeten Lettern kleine Textvarianten, z. B.:

	Erster Bogen:	
	Satz I:	Satz II:
44.	6 4 ſetzt	ſezt
45.	6 9.10 gefaßt machen	gefaßt, machen
46.	7 17.18 Erkenntniß	Erkentniß
47.	7 24 &	*et*
48.	9 7.8 als, es	als es

49. Satz I zeigt ferner auf S. 9 ein breites Interstitium vor dem Absatz im Haupttext und schmale Interstitien zwischen den Zeilen der Anmerkungen, in Satz II dagegen sind — nach dem Vorbilde des zweiten Satzes der späteren Bogen — die Interstitien innerhalb der Anmerkungen breiter, so dass der breitere Zwischenraum im Haupttext fortfallen musste.

50. Endlich finden sich in dem neuen Satz des ersten Bogens — wie in dem zweiten Satz der Bogen 2—14 — mehrere Umstellungen der oberen Columnenvignetten: auf S. 8, 9, 10, 13 und 15.

Wir haben demnach:

Reihe A, Reihe B = Satz I der Schrift
Reihe C, Bogen 1 = Satz I dieses Bogens
„ „ Bogen 2—14 = Satz II dieser Bogen
Reihe D, Bogen 1 = Satz II dieses Bogens
„ „ Bogen 2—14 = Satz II dieser Bogen

Eine letzte Reihe von Exemplaren, die wir in Reihe E zusammenfassen wollen, zeigt sich vorerst durch die verwendeten Typen sowohl gegenüber Satz I, als gegenüber Satz II selbständig, also als einem neuen Satz angehörig, den wir als Satz III bezeichnen wollen. Diese Selbständigkeit gilt für alle Bogen dieses Satzes.

Trotzdem stehen die Exemplare dieses dritten Satzes auf den ersten Blick in engstem Zusammenhang mit Satz II, sowohl mit dem späteren Satz II des ersten Bogens, als mit dem zeitlich früheren Satz II der Bogen 2—14.

Satz III zeigt nämlich das gleiche typographische Gepräge wie die Sätze II in der Anordnung des Textes: in dem ersten Bogen congruiren die Textgestaltungen auf S. 9 (oben No. 49); in den folgenden Bogen sind alle die Correcturen der Textanordnung erhalten, durch die sich deren zweiter Satz vortheilhaft von dem ersten Satz unterscheidet (oben No. 1).

Aber der Textbestand der Sätze II ist in allen Bogen von Satz III sorgsam nach dem Textbestand von I durchcorrigirt. Im ersten Bogen ist zwar die nichtssagende Variante No. 46 erhalten und die Modernisirung No. 47 *(et)* bewahrt, aber die Fehler No. 44, 45 und 48 sind entsprechend dem Text von I aufgehoben. In den folgenden Bogen sind zwar die oben aufgeführten Correcturen, die der zweite Satz zeigt, bis auf eine erhalten (oben No. 2, 3, 5—12), aber von den in Satz II hinzugekommenen Druckfehlern sind, so weit sie in dem Auffassungs-

bereich eines aufmerksamen Setzers oder eines sachunkundigen Correctors liegen, ausgemerzt: so die oben verzeichneten No. 24—29, 33—36 und 39. Auch die Varianten, die II gegenüber I aufweist, bekunden eine Abhängigkeit von dem ersten Satz (oben No. 14—19).

Eigenartig sind die Vignettenbeziehungen zwischen diesem hier so genannten dritten Satz und den obigen zweiten Sätzen.

Der erste Bogen zeigt statt der vergröberten Nachbildung der ursprünglichen Titelvignette (oben No. 42) einen Abdruck dieser Vignette des ersten Satzes. Die Satz II (nicht Satz I) entsprechende obere Randleiste auf S. 3 (oben No. 43) ist, wenn auch in den allgemeinen Zügen congruent, doch in allen Details sehr viel feiner ausgeführt, als jene, so dass jene (Satz II) auf den ersten Blick als eine schlechte Nachbildung von dieser (Satz III) erscheint. Auch das initiale D vor den beiden ersten eingerückten Zeilen ist sauberer und gefälliger ausgeführt, als in den Exemplaren D. Aber der hiernach naheliegende Schluss, dass die Exemplare D eine nachlässige Nachbildung der Exemplare E darstellen, ist doch hinfällig. Denn es kann kein Zufall sein, dass die correcteren Exemplare E genau dieselben Umkehrungen der oberen Columnenvignetten darbieten, wie die Exemplare D, also der nachlässig ausgestattete obige Satz II des ersten Bogens (S. 8, 9, 10, 13 und 15). Hier kann nur Absicht vorliegen, und diese unvermeidliche Supposition entscheidet für den späteren Druck der Exemplare E.

Anders ist die Sachlage hinsichtlich der Vignetten in den folgenden Bogen. Hier fehlt die Übereinstimmung mit den Umkehrungen der oberen Columnenvignetten, die der zweite Satz dieser Bogen in den Exemplaren C und D bietet (oben No. 40). Hier, in Satz III, sind diese Nachlässigkeiten, die in dem ersten Satz dieser Bogen durchaus fehlen, sogar häufiger. Aber sie finden sich durchweg an anderen Stellen, als in Satz II: auf den Seiten 36, 55, 61, 68, 71, 85, 99, 111, 112, 120, 128, 139, 162, 164 und 173. Die Schlussvignette auf S. 222 endlich giebt wiederum die Stabvignette des ersten Satzes dieser Bogen, nicht deren Form II. Hieraus wird wenigstens sehr unwahrscheinlich, dass die Exemplare E früher sind, als die nachlässiger gesetzten Exemplare der Reihe D. Man müsste annehmen, nach Abgang der Exemplare E, also des obigen Satzes III, wäre ein Neudruck des Werkes nothwendig geworden; für diesen hätte man die Titelvignette aller früheren Auflagen sowie die Anfangsvignette und das initiale D auf S. 3 der Exemplare E, da sie nicht mehr vorlagen, mangelhaft neu geschnitten, und den ersten Bogen im Text nicht sorgfältig, aber mit peinlicher Beachtung der zufälligen Umkehrungen der oberen Columnenvignetten neu gesetzt; ebenso nachlässig hätte man die folgenden Bogen 2—14 im Text ungenau copirt, unbedenklich eine neue Schlussvignette gewählt, und doch wieder die C eigenthümlichen Umkehrungen der oberen Columnenvignetten sorgsam festgehalten. Das aber ist ein Gefilz von unwahrscheinlichen Annahmen.

Wir müssen also schliessen, dass nach den mangelhaft nachgedruckten Reihen C und D ein sorgsamerer Neudruck, der obige Druck III, veranstaltet

worden ist, dem die gleichförmigere und gefälligere Textgestaltung eines Exemplars der Reihe D zu Grunde lag. Der neue Satz ist nach dem Druck, oder dessen Grundexemplar D ist vor dem Druck von einem sachlich unkundigen Corrector nach I im Ganzen sorgsam durchcorrigirt worden. Die ursprüngliche Titelvignette und Schlussvignette hat man benutzt, nur die zufälligen Umkehrungen der Columnenvignetten hat man nicht beachtet, ist vielmehr in diesem Punkt gleichfalls sorglos gewesen. Wir haben also die obigen Reihen folgendermassen zu ergänzen:

Reihe E, Bogen 1—14 = Satz III.

Die Reihe A des ersten Satzes mag früher sein, als die Reihe B. Der umgekehrte Fall kann nicht ausgeschlossen werden.

Die Kennzeichen, an denen die drei ersten Exemplarreihen identifizirt werden können, sind oben angegeben worden. Die Reihe D ist an der Amoretten-Kopfleiste auf S. 3 und dem Blumenstab als Schlussleiste auf S. 222 kenntlich, die Reihe E an eben solcher, aber sauberer ausgeführten Kopf- zusammen mit einem umflochtenen Stab als Schlussleiste.

Den fünf Exemplarreihen und drei Drucklegungen entsprechen vier Auflagen: wenn wir voraussetzen, dass die Abzüge der Reihen A und B einer und derselben Auflage angehören:

Reihe A Reihe B	= Satz I	= Auflage I.
Reihe C, Bogen 1	= Satz I	= Auflage II.
„ „ Bogen 2—14	= Satz II	
Reihe D, Bogen 1	= Satz II	= Auflage III.
„ „ Bogen 2—14	= Satz II	
Reihe E, Bogen 1—14	= Satz III	= Auflage IV.

Dass auch die vierte Auflage einen Original-, keinen Nachdruck darstellt, ist schon auf Grund ihrer Correctheit sicher. Dass wenigstens auch die dritte Auflage mit Kants Zustimmung erfolgt ist, wird aus der ihr und der vierten Auflage eigenen typographischen Umgestaltung auf S. 3 sicher; wahrscheinlich ist die gleiche Voraussetzung auch für die vierte Auflage. Es liegt schon deshalb kein Grund vor, jene Zustimmung für die zweite anzufechten. Der Umstand, dass alle Auflagen dieselbe Jahreszahl 1783 tragen, bietet keinen zureichenden Gegengrund. Kant fand keinen Antrieb, an dem Inhalt oder auch nur an dem äusseren Text der kleinen Schrift irgend etwas zu ändern.

Wahrscheinlich ist die zweite der ersten Auflage sehr bald gefolgt, vielleicht auch die dritte, eilig componirte der zweiten. Einen sicheren Anhaltspunkt für die Datirung der vierten Auflage besitzen wir nicht. Auch Grillos „Druckfehleranzeige in den Schriften des Herrn I. Kant“ vom Jahre 1795, die in der Einleitung zu dieser Ausgabe der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft besprochen werden musste, bietet keine Handhabe zu einer Zeitbestimmung. Die von Grillo erwähnten Lesarten setzen ein Exemplar der ersten Auflage der Prolegomenen voraus. Selbst den terminus ad quem für die vierte Auflage

sichert diese Anzeige nicht einmal mittelbar. Der Umstand, dass sie die Jahreszahl 1783 auf dem Titelblatt der Prolegomenen festhielt, konnte für die Verlagshandlung ein Grund sein, Grillos Revision hier nicht zu verwerthen, selbst wenn sie Kenntniss von ihr hatte, und geneigt gewesen wäre, sie ähnlich, wie für die fünfte Auflage der Kritik der reinen Vernunft (1799) zu benutzen. Dass vier völlig belanglose und sofort als solche erkennbare Druckfehler der ersten Auflage der Prolegomenen, die Grillo verzeichnet, schon in der zweiten Auflage verbessert worden sind, beweist natürlich gar nichts. Auch der Wechsel des Verlagsorts von Riga nach Leipzig, den die eben citirte Auflage des Hauptwerks auf dem Titelblatte anzeigt, konnte für das Titelblatt der letzten Auflage der Prolegomenen nicht in Betracht kommen. Immerhin wird man es sehr wahrscheinlich finden, dass die vierte Auflage unserer Schrift noch dem achtzehnten Jahrhundert angehört.

Das Verhältniss der hier bestimmten Auflagen zu den in dieser Erörterung von Nichtigkeiten verzeichneten vier „Wormser Typen" ergiebt sich aus der folgenden Zusammenstellung:

Reihe A = vacat.
Reihe B = Worms, Typ. I.
Reihe C = Worms, Typ. II.
Reihe D = Worms, Typ. IV.
Reihe E = Worms, Typ. III.

Cl. Baeumker, dem ich die ersten, noch unbefriedigenden Vergleichsergebnisse zu freundschaftlicher Nachprüfung vorlegte, verdanke ich für den Abschluss wertvolle Hinweise: vor allem auf die Identität des Satzes für den ersten Bogen in Auflage I und II, und auf die von mir zuerst ebenfalls übersehenen Unterschiede in der Ausführung der Titel- und der Kopfvignette auf S. 3 zwischen den beiden letzten Auflagen. Die von diesen Unterschieden aus naheliegende Vermuthung, dass die Wormser Reihenfolge zu Recht bestehe, also E vor D zu setzen sei, musste ich aus den hier aufgeführten Gründen wieder aufgeben.

Nach Mittheilung der vorstehenden Ergebnisse schreibt mir Prof. Weckerling, dass die oben genannten Typenbezeichnungen der Wormser Exemplare bei deren antiquarischen Ankauf vorhanden gewesen seien, und erklärt zugleich auf Grund sehr viel besserer Sachkenntniss, als ich besitze: „Bei genauerem Vergleich der Exemplare III und IV erkennt man deutlich, dass man es in ihnen nicht mit Abdrücken von alten, mehr oder weniger abgenutzten Holzstücken, sondern mit Abzügen von alten, abgenutzten und solchen von neuen Holzstücken zu thun hat; so bestätigt die Beschaffenheit der beiden Zierstücke (der Titelvignetten) Ihre aus den Eigenthümlichkeiten des Textes festgestellte Aufeinanderfolge der Drucke."

Schopenhauer hat bei seiner Textrevision ein Exemplar des ersten Satzes (A oder B), der „ersten und vermuthlich einzigen Auflage" vor sich gehabt, da er den Druckfehler No. 7 verzeichnet, der nur diesem Satz angehört (Drei Briefe

Schopenhauers an K. Rosenkranz . . . Mitgetheilt von R. Reicke in der Altpreussischen Monatsschrift, Bd. 26, 1889). Der Ausgabe von Rosenkranz liegt wohl ein Exemplar des zweiten Satzes der späteren Bogen zu Grunde, da er S. 3616 (oben No. 25) von der liest, ein Druckfehler, der in dem dritten Satz aufgehoben ist. Hartensteins correcteres, seinem Abdruck von 1867 zu Grunde liegendes Exemplar gehörte dem ersten Satz an (Reihe A oder B), sein weniger correctes war ein Exemplar der Reihe C. Meiner Separatausgabe (1878) sowie der vorliegenden Ausgabe liegt ein Exemplar der Reihe A zu Grunde, in der Separatausgabe von K. Schulz (1888) ein solches des ersten Satzes.

Die Paragraphenzahlen sind in allen Auflagen, auch abgesehen also von den Druckfehlern des zweiten Satzes (oben No. 24 und 27), einigermassen verwirrt: es finden sich zwei Paragraphen 21; dem § 52 folgen die §§ 52b und 52c! Der letzte Abschnitt vor dem Anhang, die Auflösung der allgemeinen Frage der Prolegomenen, ist nicht paragraphirt (§ 61, S. 188), während z. B. die Paragraphirung eines einleitenden Satzes als § 37 den sonstigen Gewohnheiten der Paragraphentheilung des Werks widerspricht. . . Hier ist für den zweiten Paragraphen 21 vielmehr § 21a gesetzt.

In dem nachstehenden Verzeichniss der verhältnissmässig vielen Correcturen, die der fehlerhafte Satz nothwendig macht, sind von den vorstehend angegebenen Varianten nur die sinnstörenden Druckfehler aufgeführt. Der Kürze wegen sind die vom Herausgeber herrührenden Correcturen nicht durch dessen Namen kenntlich gemacht.

25817 wurde] Rosenkranz würde A || 2596 jener] jenes A || 26016 kam] Rosenkranz, Hartenstein kan A || 26312 er] Hartenstein es A ||

2669 § 2] A^{1-4} § 3 A^{2-3} || 26924 als] Kant (Kr. d. r. V. A^2 17) aus A || 26934 ihm] Kant (Kr. d. r. V. A^2 17) ihnen A || 26935 jenem Begriffe] jenen Begriffen A || 27117 gestritten] A^1 bestritten A^{2-4} || 27313 gehörige] gehörige A || 27317 der von] A^{1-4} von der A^{2-3} || 27428 synthetisch] A synthetisch? || 27510.11 Erkenntniß . . . sei] Erkentniß . . . seyn A — Der Singular in solchem Zusammenhang statt des ebenso naheliegenden Plural (Erkenntnisse . . . seien oder sind) wiederholt; man vgl. 27515.16, 2767, 27918 || 27515 einige wenigstens unbestrittene] einige, wenigstens unbestrittene, A wenigstens einige? — Das wenigstens gehört zu einige || 27520 Prolegomena.] A Der Prolegomenen? || 27815 müßten] musten A || 27934.35 gewöhnlichermaßen] gewöhnlicher massen A^{1-4} gewöhnlicher Maßen A^{2-3} ||

2817.8 Urtheilen, aus . . . Begriffen, begnügen] Urtheilen aus . . . Begriffen begnügen A || 2818 begnügen muß, und] begnügen, und A || 28129 § 8.] A^{1-4} § 3 A^{2-3} || 28314.15 sondern synthetisch] A sondern nur synthetisch — Es wird ein Constructionsfehler vorliegen. || 28416 aber] A also? || 28510 im] A von? Schulze || 28531 solche Verschiedenheit im] Vaihinger solche im A || 2878 Phantasie sind und] Phantasie und A || 28937 Vorstellung] Rosenkranz Vorstellungen A || 29121 halte] Grillo enthalte A || 2923 lassen?), alsdann] Grillo lassen? alsdenn

A || 292 16 dennoch] A demnach? || 292 24.25 sie . . . sollten, . . . sie . . . sind] sie . . . sollten, sie . . . seyn A — d. i. die Erscheinungen . . . sollten, . . . meine Principien . . . sind, 293 3 vorstelle] vorstellen A || 293 5.6 bündig] A^1 bändig A^{2-4} || 293 30 dieselbe] denselben A ||

295 34 von deren] von dessen A || 297 7 daß] A^{1-4} das A^{2-3} || 297 7 die Bedingungen und allgemeine (obgleich subjective)] d. i. nach Kants Sprachgebrauch: die Bedingungen und (die) allgemeinen (obgleich subjectiven) || 297 33 noch] A^{2-4} nach A^1 || 298 2 subjectiv] A^1 objectiv A^{2-4} || 298 17.18 nothwendig allgemeingültig] A. Vgl. 298 16 und 301 35. Nothwendige Allgemeingültigkeit und objective Gültigkeit sind coordinirte Criterien der Erfahrungsurtheile und dienen wechselseitig als Erkenntnissgründe für einander, wie Nothwendigkeit und (unbedingte) Allgemeingültigkeit als Criterien der Erkenntniss *a priori*. Die Grundlage der Coordination hier liegt in der nothwendigen Übereinstimmung der Erkenntnisse in Beziehung auf den Gegenstand, welche die transscendentale Einheit der Apperception zu einem Correlat des Dinges an sich macht. || 299 20 damaligen] A dermaligen? || 299 26 Wahrnehmung] A Wahrnehmungen? || 301 2 Ursache] Ursachen A || 301 7 das] dis A || 301 28.29 folgendes: wenn] folgendes. Wenn A || 301 16 einem] ein A || 304 1 § 21 [a]] §. 21 A || 304 12 einem] A jenem Hartenstein? diesem? || 304 22 anderen] Hartenstein andere A || 304 22 d. i.] die A — Die Correcturen von Grillo die . . . Anschauung ist und Schopenhauer die ein Begriff ist geben keinen zulässigen Sinn. || 306 6 Naturwissenschaft] Schopenhauer Vernunftwissenschaft A || 306 12 enthalten] Grillo erhalten A || 306 19 Der] Das A || 306 22 Der] Das A || 306 27.28 Leeren der Anschauung, in der Zeit doch] leeren der Anschauung in der Zeit, doch A — man vgl. Kr. d. r. V. A^2 208 f. und Prol. 309 28 || 307 6 anderem, stärkerem] anderem stärkeren A || 307 16 und kann niemals] Schopenhauer und niemals A || 308 1 beiden] d. i. mit beiden; beides? || 308 12 vollständig enthält und] vollständig und A — Allem Anschein nach ein Constructionsversehen; daß alle . . . Grillo daß in ihr alle . . . aufgeführt worden Rosenkranz daß (hier) in ihr alle . . . ausgeführt Hartenstein || 308 13 Urtheilen] A urtheilen? || 308 26 enthalte] A enthalten Hartenstein? || 309 11.12 Erscheinungen . . ., so fern sie] A Erscheinung . . ., sofern sie? Erscheinungen . . ., so fern es? Kants Sprachgebrauch schliesst nicht aus, dass das sie auf den in Erscheinungen enthaltenen Singular oder auf das vorhergehende Empfindung bezogen werden solle. || 309 30 kleiner] A^1 keiner A^{2-4} || 309 33 größer . . . Anschauung, und] größer . . . Anschauung und A. Ich interpretire: Grade sind also größer oder kleiner, aber . . . Dem Vorschlag Riehls, für größer vielmehr Größen zu setzen, widersteht der Zusammenhang und die folgende Wendung der Größe des Grundes . . . nach. || 309 34 der Größe des Grundes . . . Anschauung und können] die Größe des Grundes . . . Anschauung, und können A — Gemeint ist „der Grad des Einflusses auf den Sinn“ (Kr. d. r. V. A^2 208). Die Änderungen von Rosenkranz der Größe des Grades und von Hartenstein Anschauung und kann . . . als Größe sind unzulässig. || 310 1 nichts] Hartenstein nicht A || 310 5.6 dieser . . . in ihr] A — Ich interpretire: und zwar auf diese Einheit nicht in Ansehung der in ihr enthaltenen Wahr-

nehmungen, sondern . . . in dieser Einheit (ihr). Wollte man mit v. Aster (Kantstudien X 101 f.) das in ihr nach nicht seltenem Sprachgebrauch Kants auf die Zeit beziehen, also das in ihr als in der Zeit deuten, so würden die Worte und des Verhältnisses des Daseins in ihr keine Ergänzung, sondern eine Wiederholung der voraufgehenden Zeitbestimmung bilden. Man vgl. A^2 142 f. || 311 21 eines . . . des] Hartenstein einer . . . der A || 311 24 er] es A || 312 2.3 diesem seinem] A dieser seiner? || 314 15.16 der sich dieser] Hartenstein der dieser A || 315 8 Aesthetik] A Analytik? — Man vgl. jedoch Kr. d. r. V. A^1 249, 251; A^2 40, 47 || 316 15 dieselbe] A = Acc. plur. || 321 3.4 Begriff nun, die] A Begriff nun, um die? || 321 10 gleich sind, aber] Hartenstein gleich, aber A || 321 19 dem Verhältnisse der Kugelfläche] A den Verhältnissen der Kugelflächen? || 322 16.17 Sinnenwelt . . . ist] A — Man interpretire: dass die Sinnenwelt entweder gar kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein würde, da diese allererst durch den Zusatz der Verstandesbegriffe zur Wahrnehmung erzeugt wird (§ 22 Anm.) oder nur eine Natur, d. i. ein nach allgemeinen Verstandesgesetzen bestimmtes Dasein der Dinge als Erscheinungen sein kann. || 322 31 sah] sahe A sieht? || 323 28 alle übrige] A. Nicht nothwendig als Plural zu deuten alle übrigen, sondern vielleicht collectiv gedacht. || 324 18 desselben] Arnoldt derselben A || 325 17 Verstandes- oder] Verstandes oder A || 325 30 fortgehen] A stattfinde? — Ein Constructionsversehen. || 325 34 Modalbegriffe] Hartenstein Modelbegriffe A || 325 35 u. s. w.; dergleichen] u. s. w. Dergleichen A || 326 17 jenen] A jener? || 326 19 ist, wo daher jene] ist, jene A. Vermuthlich ein Constructionsversehen. ||

329 6 unseres Begriffs] A: nämlich der Metaphysik. || 329 23.24 selbst, als eines Quells] selbst, als einem Quell A^1 selbst als einem Quell A^{2-4} || 329 28 alle] Grillo allein A || 330 21 psychologisch] Grillo physiologisch A || 330 28 allen ihren] A = ihren ganzen. || 330 34 bestimmbar] bestimmter A. Die Correcturen von Grillo (bestimmt) und von Hartenstein (bestimmte) sind unzulässig. || 331 2 Vernunftideen] Hartenstein Vernunftidee A || 331 2 Vernunfterkenntnisses] A — Vernunft kann hier im weiteren Sinne (= Verstand = Spontaneität = oberes Erkenntnissvermögen) gemeint sein. Wahrscheinlicher ist nach dem Zusammenhang, dass zu deuten ist: ja wohl gar den Maximen des allein zulässigen regulativen Vernunfterkenntnisses (Vernunft i. e. S.) der Natur entgegen . . . Hartensteins Änderung Verstandeserkenntnisses ist deshalb nicht nothwendig. || 331 34.35 jene . . . der . . . sie] A: und die Natur der Vernunft muss zur Vollkommenheit der Natur des Verstandes beitragen und kann diese Vollkommenheit (oder auch: diese Natur des Verstandes, unmöglich verwirren. || 332 14 gänzlich über] gänzlich, über A || 333 28.29 Substantiale] Substantial A || 334 19 vernichten)*)] A — Die zugehörige Anmerkung fehlt. || 336 20 erkennen kann] erkennen A erkenne Schopenhauer? || 337 2 des letztern] Menzer der letztern A || 339 5—26 Die Nachlässigkeiten in dem Druck der zu sperrenden Worte sind corrigirt. || 340 11 betreten] A betroffen? || 340 19 bestehe? Dergleichen] bestehe, dergleichen A || 340 25 allgemein] Hartenstein allgemeinen A || 341 10 Dritte] dritte A dritter? || 341 32 nun] A nur? || 342 11 noch] Grillo nach A || 342 31.32 oder zu sagen] A oder sagen? ||

342 33.34 jede Auflösung . . .] A Möglich, dass jeder gelesen werden soll; wahrscheinlicher ist, dass das Verb fehlt, etwa unmöglich macht; ausschließt Schultz? || 343 5 würde] A = werden müsste. || 346 26 noch] nah A || 347 5 ähnliche] A nämliche? || 347 23—26 die Auflösung . . . den Leser . . . hiedurch noch . . . befriedigt haben sollte] die Auflösung . . . den Leser . . . hiedurch noch . . . befriedigt werden sollte A. Ein Constructionsversehen, das durch die Lesart Schopenhauers durch die Auflösung . . . der Leser noch nicht aufgehoben wird. Die Correctur Hartensteins die Auflösung . . . den Leser . . . noch . . . befriedigen sollte entspricht dem Sinn nicht völlig. Das hiedurch lässt sich zur Noth rechtfertigen. || 349 11 entspringen, müssen aufgelöset] Schopenhauer entspringen müssen, aufgelöset A || 349 13 psychologische] Grillo physiologische A || 349 22 im] A dem? vom? || 350 28.29 die durch . . . in der . . . gezogene] A: die auf Grund empirischer Anschauung oder Wahrnehmung aus der Sinnenwelt abstrahirten. Wenn es weiter heisst, dass auch diese keinen andern [Erkenntniss-]Gebrauch haben . . . können, als blos Erfahrung möglich zu machen, so ist diese Bestimmung in zweifachem Sinne zu deuten. Denn diese empirischen Begriffe des logischen Verstandesgebrauchs machen die Erfahrung nur insofern möglich, als sie deren Fortschritt mitbestimmen, nicht wie die reinen Verstandesbegriffe des realen Verstandesgebrauchs sowie Raum und Zeit dadurch, dass sie Bedingungen jeder möglichen Erfahrung sind. || 351 4 wollten] Grillo wollte A || 352 3 immateriellen] Grillo materiellen A || 352 7.8 Erfahrungsgrundsätzen] Erfahrungsgrundgesetzen A || 354 16 nur] A uns Schopenhauer? || 355 29 dieselbe] A, Acc. plur. wie 316 15 || 356 3.4 meiner Abhängigkeit der Zufriedenheit von] A — Der Text ist sinnlos. Am besten entspräche dem Zusammenhang, zu setzen meine Abhängigkeit von Gegenständen. Denn diese allein kommt hier in Betracht. Aber angesichts des Textbestandes habe ich diese Korrektur nicht einsetzen mögen, sondern bei dieser neuen Auflage die zur Not genügende Aenderung Hartensteins Abhängigkeit meiner Zufriedenheit von Gegenständen gewählt. Durch die Auslassung Kants in der Kritik der praktischen Vernunft (Bd. V dieser Ausgabe S. 342, 11—24), die v. Aster in seiner Besprechung der ersten Auflage dieses Bandes als Parallele herangezogen hat, finde ich sie freilich nicht gestützt. Andere vorgeschlagene Wendungen: die Zufälligkeit — das Zugleichvorhandensein — die Zeitbestimmung durch Gegenstände statt Zufriedenheit von, verbietet der Text erst recht. || 356 20 des Theismus] $A^{1.4}$ der Theismus $A^{2.3}$ || 356 34.35 (empirischen) Gebrauchs] (empirischen Gebrauchs) A || 357 19 sich verhält] A^1 verhält sich A^{2-4} — Man vgl. 358 30. || 358 34 desselben] derselben A || 359 5 schaden. Zweitens] schaden; Zweytens A || 359 26.27 übertragenden] A übertragenen Hartenstein? || 360 20 doch] noch A || 362 17 unserer] unsere A || 362 26—31 Ideen, deren . . . bringen, zusammennehme, so] Ideen, deren . . . bringen, so A — Hartensteins Änderung Ideen vergleiche, deren ist sachlich wie sprachlich unzutreffend. || 363 4 bedarf.] A — Es fehlen etwa die Worte: wenigstens als möglich angenommen werden können (Kr. d. r. V. A^2 576/7). Der Vorschlag, den Schopenhauer „e conjectura indubitata" gemacht und Rosenkranz aufgenommen hat Gewalt über uns erhalten

können besagt mehr, als in diesem Zusammenhang für Kant zulässig sein würde. Die Änderung Hartensteins sondern weil praktische Principien, ohne statt sondern damit praktische Principien, die ohne ist schon durch den vorliegenden Textbestand ausgeschlossen. || 364 9 642] 647 A ||

366 33 einen] ein A || 367 9 um] Hartenstein nur A || 367 17 den] Rosenkranz der A || 368 13 (der Metaphysik)] der (Metaphysik) A ||

369 27.28 wollen, die Rede ist, ist] Hartenstein wollen, ist A || 373 27 transscendentellen] transscendenten A — Nicht nur der Wortlaut der von Kant citirten Rezension, sondern auch Kants Polemik an dieser Stelle fordert die Änderung. || 372 33 und nicht blos die] A und blos die? Natorp || 375 9 derselben] A — d. i. der Dinge || 375 16 eigenthümlicher Art, nämlich)] A^1 eigenthümlicher nämlich A^{2-4} || 375 20.21 ich, um] Hartenstein ich nun A || 375 35 denen] derer A || 375 35 intellectuelle) Anschauung] intellectuelle Anschauung) A || 376 15.16 die gemein angenommene] die angenommene gemäss dem Wortlaut der von Kant bekämpften Recension, der hier gleichfalls durch den Zusammenhang gefordert wird. || 377 20 Möglichkeit] Hartenstein Metaphysik A — Die Conjectur wird durch den von Warda veröffentlichten Entwurf Kants (a. a. O. S. 549) bestätigt. || 377 27 seine] ihre A || 379 8 vortheilhafteste] A^{1-4} vortheilhafte A^{2-3} || 381 12 und sich in] und in A || 381 18 das Werk] Schopenhauer des Werks A || 382 35 möchte. Allein] möchte; Allein A ||

B. Erdmann.

Orthographie, Interpunction und Sprache.

Orthographie. Sie weicht von derjenigen der Kritik d. r. Vern.[1] mehrfach ab und verändert sich bei einzelnen Wörtern, ohne dass aber die abweichenden Schreibungen derselben in den Bogen gleichzeitig auftreten. — Vocale. ey finden wir meist in denselben Wörtern wie in Kritik d. r. V.[1], aber auch im Inlaut: Beyfall (und Beifall), Beyspiel, beygelegt, beynahe, beyde (und beide), zweyer, zweyte (daneben zweierley). ei haben Meinung, kein. — e ist selten: nemlich, anderwerts; ä überwiegt bei weitem: gegenwärtig, unzählig, beständig, nämlich und in Anlehnung an dieses gelegentlich: vornämlich. Somit folgt unser Druck der gleichzeitigen Kantischen Schreibart, während der vorher besprochene von ihr abweicht. — aa, oo treten zurück: Maaß, Anmaassung, anmaassest (daneben selten anmaßt; Schicksal); Schooß. — Weitere Unterschiede lässt die Betrachtung der Consonanten erkennen. Zwar gilt bezüglich des dehnenden h das zu Kritik d. r. Vern.[1] Gesagte (doch steht in der Regel wohl auf den ersten Seiten; von Bogen 4 an überwiegt bei weitem wol). Dagegen steht durchweg j, nicht i: diejenigen, jedermann, jemand, subjectiv. — c wird nicht so bevorzugt wie in den andern Drucken. Wir finden critisch, aber auch (seltener) Kritik; apodictisch, categorisch und Dialektik; Punct und Körper. Die aus dem Lateinischen stammenden, aber noch nicht genügend eingebürgerten Wörter haben c: Com-

pendium, Product, Function, so dass hier von Änderungen abgesehen werden konnte. — d und t geben keinen Anlass zu Eingriffen (anders Kritik d. r. Vern.[1]). — Auch die ſ-Laute sind z. Th. abweichend behandelt. ſſ nach langen Vocalen überwiegt: Füſſe, Schooſſe, Mäſſigung, bloſſe, lieſſe, geäuſſert, vergröſſert; doch nicht selten: rechtmäßig, anmaßen, bloße u. a. ß nach kurzen Vocalen wird vermieden. Durchweg steht Cauſſalität. Die Verwendung des ß im Auslaut der Wörter und in dem der Stämme vor Consonanten entspricht in der Regel unserm Brauche, doch finden wir auch s, ſ: Wisbegierde, Mishandlung, mistrauiſch, Maas. Auf den ersten Seiten steht bewußt, Bewußtſeyn, dann Bewuſtſeyn. Bis S. 147 des Druckes wird die Endsilbe der Substantiva meist —niß geschrieben, von S. 148 an —nis: Erkentnis, Verhältnis. Nebenbei seien erwähnt Reitz (sonst stets z: ganz, ſtolz, kurz), Propädeutik (dagegen: Quelle, Qualität). — Wie in Kritik d. r. Vern.[1] erregt die Consonanten-Dehnung keinen Anstoss, ist die Vereinfachung auf wenige Worte beschränkt, durchgeführt nur in kan. Neben komt, ſamt finden wir kommt, beſtimmt (regelmässig); neben vorherrschendem unbekant, Erkentniſſe, erkant, könte — Erkenntniſſe, nannte, genannt; neben Begrif, Angrif, Begrifs, verſchaft, betrift selten Begriff. Vereinfachung von ll ist spärlich belegt: widrigenfals; die Regel geben will, ſollte, erfüllt, vorgeſtellt, allgemein. Auf einzelne Abweichungen von der Kritik d. r. Vern.[1], die sich aus einer Vergleichung der Anmerkungen ergeben, weisen wir nicht besonders hin. — Kleine Anfangsbuchstaben bieten wie in Kritik d. r. Vern.[1] die substantivirten neutralen Adjective neben grossen. Vereinzelt zeigen sich Majuskeln an ungewohnter Stelle: neuer Gebrauch mit dem Alten. — Die Wortverbindung und -trennung bleibt im Allgemeinen im Neudruck ungestört, wenige Ausnahmen abgerechnet: ſo gar, anderer Seits; zuoberſt. — Zu ändern war die Schreibung einiger Eigennamen: Leibnitz, Cleanth, Lofs (Genit.).

Interpunction. Hinsichtlich des Verhältnisses zu den Briefen und der Beispiele für Änderungen sei auf die Bemerkungen zur Kritik d. r. Vern.[1] hingewiesen. Die Proleg. verhalten sich ähnlich wie dieser Druck. Wir können uns daher kurz fassen. — Komma stört oft vor und nebst Satztheilen, vor einem die beliebige Wahl gestattenden oder blos erklärenden oder, vor und nach adverbialen Bestimmungen, bei Klammern; es fehlt zuweilen zwischen gleichartigen, aber nicht verbundenen Satztheilen, hinter Appositionen. Manchmal wäre ein Kolon oder Semikolon geeigneter und ist in der neuen Ausgabe eingetreten. — Über andere Zeichen vgl. die Anm. zur vorangehenden Schrift.

Sprache. Laute. Der Umlaut wird ebenso wie in Kritik d. r. Vern.[1] verwendet. Es herrschen die heute üblichen Formen; neben ihnen stehen vereinzelt: fortkömmt, zukömmt, bekömmt, genennt (je 1 mal); ausdrucken, ausgedruckt (je 1 mal), anhangende (2 mal). — Andere Besonderheiten der Stammvocale sind gleichfalls selten: würklich, betriege (je 1 mal neben wirklich, Wirkung, trüglich). Über vornämlich vgl. Orthographie. alsdenn ist regelmässig gebraucht wie in Kritik d. r. Vern.[1]; nur 1 mal steht alsdann. — Von Superlativen hat ein einziger das ableitende e bewahrt: allerkläreſte (dagegen: ſchwerſte, größte u. s. w.) —

Häufiger, doch weitaus in der Minderheit sind Formen wie verneinet, vergönnet, entfernet, gehöret, dargeſtellet, abgezielet, gezählet; geſchöpfet, bemühet, bejahet, benöthiget. In der flectirten Form ist nur 1 mal die Synkope vermieden: angebrohete (sonst: erfüllten, ausgeführten, vermeinten, entfernte). — Im Indic. Imperf. ist das Verhältniss der synkopirten Formen zu den vollen ungefähr dasselbe wie im unflectirten Part. Perf. Wir nennen erwähnete, vorſtellete, fühlete, irrete, erklärete, führete, beruhete. Im Conj. verschiebt es sich etwas zu Gunsten des e. Beispiele sind: erkenneten, nachſpürete, offenbarete, gehöreten, correſpondirete, hoffeten. Die Synkope scheint gefördert durch Verschlusslaute: geſagt, eingeſchränkt und Affricaten: geſetzt, begrenzte, bekämpfte. — Von Adverbien ist 1 mal nunmehro belegt, sonst nunmehr, daher, bisher, vielmehr, nachher u. s. w. (vgl. Kritik d. r. Vern.[1]). — Auch hinsichtlich der Flexionsvocale stimmt unser Druck mit dem eben erwähnten überein. Unter den Substantiven bietet sich einmaliges von Urſach 28 27 neben von Urſache. Die Neutra mit Präfix ge— haben das auslautende e durchweg verloren. Zur 3. Pers. Sing. Präs. vgl. die Bemerk. über das unflectirte Part. Perf. Auch hier überwiegt Synkope, gefördert durch Verschlusslaute; auch hier ist e nach l, m, n, r öfter bewahrt. — Im Imperf. starker Verben störte Epithese des e nur in ſchnitte 272 22, ſahe 4 mal. — Von Adverbien erwähnen wir unnütze, ſo ferne (je 1 mal). — Selten war auch bei den Consonanten einzugreifen. Zwar bevorzugt der Druck fodern, Foderung (vereinzelt fordern, Forderung). Sonst aber fällt nur auf darſtehen 261 30, Teutſchland 382 9. — Aus der Flexion verdienen wie bei Kritik d. r. Vern.[1] nur die Formen ſeyn (14 mal = ſind, 6 mal = ſeien; zweifelhaft 279 17, 284 10) und zween (1 mal), zweener (3 mal ohne Unterschied des Geschlechts) hervorgehoben zu werden. — In das Gebiet der Wortbildung gehören die Adverbien mehrmalen, ohnerachtet (je 2 mal), ohngefähr, ohnſtreitig (je 1 mal). — Syntaktische Besonderheiten tauchen zuweilen auf. Stark flectirten Adjectiven oder Participien nach Fürwörtern begegnet der Leser hie und da: 277 21 ein jeder einſehender Leſer, 299 12 jeder andrer, 326 2 jedes gegründetes wahres Syſtem. — Der Dat. Plur. des Artikels lautet 4 mal denen. Ungewöhnlich ist 290 14 in dieſer unſeren Vorſtellung. — Einzelfälle sind auch: zwiſchen zweyen Puncten 2 mal. — vor m. Acc. = für ist das Regelmässige, 2 mal steht für. wegen ist 261 15 mit dem Dat. verbunden. denn hat 2 mal temporalen Sinn. — Bedürfniß ist 367 32 weiblich, Pfropfreis 380 12. 13 männlich gebraucht. Der Dativ 329 24 als einem Quell wurde um der Übereinstimmung mit dem Beziehungswort willen durch den Genitiv ersetzt.

Ewald Frey.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Herausgeber: Paul Menzer.

Einleitung.

Über die Gründe, welche Kant veranlassten, die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten abzufassen, äussert er sich in der Vorrede zu dieser Schrift in folgenden Worten:

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar giebt es eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Kritik einer reinen praktischen Vernunft, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Kritik der reinen speculativen Vernunft. Allein theils ist jene nicht von so äußerster Nothwendigkeit als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen selbst beim gemeinsten Verstande leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch ganz und gar dialektisch ist, theils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinschaftlichen Princip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich statt der Benennung einer Kritik der reinen praktischen Vernunft der von einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bedient.

Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten ungeachtet des abschreckenden Titels dennoch eines großen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für nützlich, diese Vorarbeitung der Grundlage davon abzusondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich ist, künftig nicht faßlichern Lehren beifügen zu dürfen.

Es ist nicht die Aufgabe der folgenden Darstellung, die innere Entwicklung des Kantischen Denkens aufzuzeigen, welche diese Sätze veranlasste, es soll zu ihnen nur die äussere Geschichte des Werkes hinzugefügt werden, welche allerdings in diesem Fall einige in obigen Worten nicht berührte Thatsachen aufführen kann, die auf Kants Entschlüsse nicht ohne Einfluss waren.

Das für die Schrift vorliegende Thatsachenmaterial bestätigt, dass sie ursprünglich nicht von Kant geplant war. Deshalb können seine eigenen oder Anderer Mittheilungen über Arbeiten an ethischen Schriften nicht direct auf die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bezogen werden, verdienen aber doch als zu ihrer Vorgeschichte im weiteren Sinne gehörig hier einen Platz, der noch dadurch beschränkt werden kann, dass B. Erdmann in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft in diesem Bande auf die Mehrzahl der in Betracht kommenden Stellen hingewiesen hat. Ich begnüge mich deshalb anfangs mit einer einfachen Aufzählung.

Am 1. Februar 1764 schreibt Hamann an J. G. Lindner: „Er [Kant] hat eine Menge Arbeiten im Kopfe: Sittlichkeit.“ [1])

In seinem Briefe an Lambert vom 31. December 1765 erwähnt Kant unter einigen kleineren Ausarbeitungen . . . die metaph: Anfangsgr: der praktischen Weltweisheit.[2])

Am 16. Februar 1767 berichtet Hamann an Herder: „Hr. M. Kant arbeitet an einer Metaphysik der Moral, die, im Contrast der bisherigen, mehr untersuchen wird, was der Mensch ist, als was er seyn soll . . .“ [3])

Diese Nachricht wird bestätigt durch Kants Brief an Herder vom 9. Mai 1767. Nach der Mittheilung, sein Augenmerk sei vornemlich darauf gerichtet, die eigentliche Bestimmung und die Schrancken der Menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen, fährt er fort: so glaube ich, daß es mir in dem, was die Sitten betrift endlich ziemlich gelungen sey und ich arbeite ietzt an einer Metaphysik der Sitten, wo ich mir einbilde, die augenscheinlichen und fruchtbaren Grundsätze, imgleichen die Methode angeben zu können, wornach die zwar sehr gangbare aber mehrentheils doch fruchtlose Bemühungen in dieser Art der Erkentnis eingerichtet werden müssen, wenn sie einmal Nutzen schaffen sollen. Ich hoffe in diesem Jahre damit fertig zu werden . . .[4])

Diese Hoffnung erfüllt sich jedoch nicht. Am 2. September 1770 schreibt Kant an Lambert: Ich habe mir vorgesetzt . . . diesen Winter meine Untersuchungen über die reine *moralische* Weltweisheit, in der keine *empirische principien* anzutreffen sind und gleichsam die *metaphysic* der Sitten, in Ordnung zu bringen u. auszufertigen.[5]) Doch auch diesmal erschien die so angekündigte Schrift nicht. Die mehrfach erwähnte Metaphysik der Sitten erscheint dann als ein Theil der ge-

[1]) Hamanns Schriften III S. 213.

[2]) X 53; vgl. oben S. 570. Nach Buchhändler Art zeigt Kanter im Katalog der Michaelismesse 1765 unter „Schriften, welche künftig herauskommen sollen“, an: Kants, M. Im. eigentliche Methode der Metaphysik 8° Königsberg, bey J. J. Kanter. Ebendess. Kritik des moralischen Geschmackes. 8° Ebendas.

[3]) Hamanns Schriften III S. 370.

[4]) X 71.

[5]) X 93; vgl. oben S. 571.

planten Schrift Die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft in den Briefen an Marcus Herz vom 7. Juni 1771 und vom 21. Februar 1772.[1]) In dem letzten Brief erfahren wir denn, dass Kant nach Erledigung des erſten Theils (der Kritik der reinen Vernunft), der die Quellen der *Metaphyſic*, ihre *Methode* und Grentzen enthält . . . die reinen *principien* der Sittlichkeit ausarbeiten will.[2]) Während sich die Stellung der Schrift zum Gesammtsystem geändert hat, ist die Bestimmung ihres Inhalts unverändert geblieben.

Denselben Thatbestand finden wir vor in Kants Brief an Herz, welcher gegen Ende 1773 geschrieben ist: Ich werde froh ſeyn, wenn ich meine Transſcendentalphiloſophie werde zu Ende gebracht haben, welche eigentlich eine Critik der reinen Vernunft iſt, alsdenn gehe ich zur Metaphyſik, die nur zwey Theile hat: die Metaphyſik der Natur und die Metaph: der Sitten, wovon ich die letztere zuerſt herausgeben werde und mich darauf zum voraus freue.[3])

Von nun ab fehlen uns bis zum Jahre 1781 jegliche Nachrichten. Der Brief vom 24. November 1776 an Marcus Herz giebt den Plan für die Kritik der reinen Vernunft in dem Umfange, wie wir sie besitzen, ohne die ethischen Fragen zu erwähnen.[4]) Diese werden erst nach dem Erscheinen des Hauptwerkes in Angriff genommen. In der Architektonik der reinen Vernunft finden wir neben der Metaphyſik der Natur die Metaphyſik der Sitten genannt, welche den praktiſchen Gebrauch der reinen Vernunft zum Gegenstande hat. An diese Bestimmungen knüpft wohl Hamann an, wenn er am 7. Mai an Hartknoch schreibt: „Sorgen Sie nur, dass die Metaphysik der Sitten und Natur bald nachfolgen; besonders die letztere, worin seine Theorie kommen wird, wie in der Kritik seine übrigen Schriften eingewebt sind, theils ausgearbeiteter, theils verjüngter.“[5]) Diesem Rath folgt Hartknoch in seinem Brief vom 19. November 1781 an Kant. Dort heisst es: „Ich hoffe von Dero Güte, dass Sie mir noch die Metaphysick der Sitten, u der Naturlehre im Verlag geben werden, da dies zur Vollendung Ihres Plans gehört, u ein Ganzes ausmacht.[6])

Nach seinem ursprünglichen Plan hat Kant nun wohl zuerst die Metaphyſik der Sitten, oder wohl richtiger, ein sie vorbereitendes Buch in Angriff genommen. Die erste Nachricht über die begonnene Arbeit und zugleich darüber, dass diese neben den Prolegomenen ihn beschäftigte, erhalten wir aus Hamanns Brief an Hartknoch vom 11. Januar 1782: „Kant arbeitet an der Metaphysik der Sitten — für wessen Verlag weiss ich nicht. Mit seiner kleinen Schrift [Prolegomena] denkt er auch gegen Ostern fertig zu sein.“[7]) Unter diesen Umständen und

[1]) X 117 und 124 ff.; vgl. dazu oben S. 571 f.
[2]) X 126/7.
[3]) X 138.
[4]) X 185 ff. Vgl. für die folgende Zeit die Darstellung B. Erdmanns oben S. 576 ff.
[5]) Gildemeister a. a. O. II S. 368.
[6]) X 261.
[7]) Hamanns Schriften VI S. 236. Man vergleiche dazu B. Erdmanns Einleitung der Prolegomenen.

vielleicht auch in Folge der durch die Göttingische Recension vermehrten und schneller zu beendigenden Arbeit an den Prolegomenen ging die gedachte Schrift nur sehr langsam vorwärts.

Erst am 16. August 1783 — zu derselben Zeit als Kant nach Hamanns Mittheilung die Prolegomena abschloss[1]) — erfahren wir aus einem Brief an Mendelssohn Folgendes: Diesen Winter werde ich den ersten Theil meiner Moral, wo nicht völlig doch meist zu Stande bringen. Diese Arbeit ist mehrer Popularität fähig, hat aber bey weitem den das Gemüth erweiternden Reitz nicht bey sich, den jene Aussicht, die Grenze und den gesammten Inhalt der ganzen menschlichen Vernunft zu bestimmen, in meinen Augen bey sich führt, vornemlich auch darum, weil selbst Moral, wenn sie in ihrer Vollendung zur Religion überschreiten will, ohne eine Vorarbeitung und sichere Bestimmung der ersteren Art, unvermeidlicher Weise in Einwürfe u. Zweifel, oder Wahn und Schwärmerey verwickelt wird.[2])

Diese Briefstelle erlaubt es wohl nicht zu entscheiden, ob wir unter dem ersten Theil meiner Moral nur den ersten Theil eines das System ganz darstellenden Buches oder ein für sich selbständiges, aber einen Theil des Systems bildendes Werk zu verstehen haben. Wird dies letztere angenommen, so kann weiter die Frage sein, ob unter diesem Werk eine Kritik der reinen praktischen Vernunft oder eine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten zu verstehen sei. Alle diese Fragen lassen sich nur beantworten unter Berücksichtigung der inneren Geschichte der Kantischen Philosophie und müssen hier unerörtert bleiben.

Wir fahren deshalb mit der Darbietung des vorliegenden Materials fort und finden nach der belanglosen Mittheilung Hamanns an Herder vom 26. October 1783: „Er [Kant] arbeitet, wie es scheint, an der Ausgabe seiner übrigen Werke“[3]) die überraschende Notiz in Hamanns Brief an Herder vom 8. Februar 1784: „Kant soll an einer Antikritik — doch er weiss den Titel selbt noch nicht — über Garvens Cicero arbeiten.“[4])

Ebenso unbestimmt lässt Hamann den Titel der Schrift in einem Brief vom 18. Februar 1784 an Scheffner: „Einer Sage nach arbeitet unser liebe Pr. Kant . . . an einer Antikritik — doch der Titel ist noch nicht ausgemacht — gegen Garvens Cicero als eine indirecte Antwort auf desselben Recension in der A. d. Bibl.“[5]) Bestimmter heisst es in Hamanns Brief an Hartknoch vom

[1]) Vgl. oben S. 604/5 No. 18.

[2]) X 325.

[3]) a. a. O. VI S. 354. Das Datum nach Warda.

[4]) a. a. O. VI 373 f. Diesem Satz folgen [nach Warda] unmittelbar die Worte: „Ich besuchte Kant heut vor acht Tagen. Er studierte im Garve —“ Vgl. Herders Briefe an Joh. Georg Hamann her. von Otto Hoffmann 1889 S. 266. Garves Cicero war unter dem Titel: „Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten“ zur Michaelismesse 1783 erschienen.

[5]) Die vollständige Mittheilung und das Datum dieser Briefstelle verdanke ich A. Warda, der mich durch eine Zusammenstellung aller für den obigen Zweck in Betracht kommenden, ihm bekannten Notizen aus Hamanns Briefen äusserst dankenswerth unterstützt hat. Vgl. Gildemeister a. a. O. III 7.

14. März 1784: „Kant arbeitet an einer Antikritik über Garvens Cicero, die Sie vermuthlich auch zum Verlag bekommen werden.“ Einen Tag später schreibt er an Scheffner: „Die Antikritik wird nicht unmittelbar gegen die Garvische Recension, sondern eigentl. gegen seinen Cicero gerichtet seyn und vermittelst dessen eine Genugthuung für jene werden.“[1]) Von einem veränderten Plane weiss dann Hamanns Brief an Johann Georg Müller vom 30. April 1784 zu berichten: „Kant arbeitet an einem Prodromus zur Moral, den er anfänglich Antikritik betiteln wollte und auf Garve's Cicero Beziehung haben soll.“[2])

Dasselbe besagt ein Brief Hamanns an Herder vom 2. Mai 1784: „Er [Kant] arbeitet scharf an der Vollendung seines Systems. Die Antikritik über Garvens Cicero hat sich in einen Prodromum der Moral verwandelt.“[3]) Ebenso fleissig arbeitet Kant nach einer Mittheilung Hamanns an Herder vom Dom. IX p. Trin. [8. August] 1784: „Kant arbeitet wacker an einem Prodromo seiner Metaphysik der Sitten.“[4])

Aus Hamanns Brief an Hartknoch vom 10. August 1784 erfahren wir dann: „Kant's Amanuensis, Jachmann, arbeitet fleissig an dem Prodromo der Metaphysik der Sitten; vielleicht wissen Sie, wie stark das Werk werden wird.“[5]) Wir dürfen die „Arbeit“ Jachmanns wohl so verstehen, dass er für Kant eine Abschrift herstellte, welche dieser dann noch einmal durchsah, auch wohl Zusätze machte, ehe sie in die Druckerei ging.

In einem zwischen dem 10. Juli und 23. August anzusetzenden Briefe hat Kant anscheinend auf eine Bemerkung von Schütz in dessen Brief an Kant vom 10. Juli 1784: „Ich brenne vor Begierde nach Ihrer Metaphysik der Natur; der Sie doch auch gewiss eine Metaph. der Sitten folgen lassen werden“, von dem bevorstehenden Erscheinen der Grundlegung Mittheilung gemacht, denn Schütz schreibt als Antwort darauf am 23. August 1784: „Höchst erstaunlich war mirs, dass Sie den Plan zur Metaphysik der Sitten auf Michaelis herausgeben wollen.“[6]) War sich Kant in Bezug auf den Titel noch nicht klar? Die Frage lässt sich nicht beantworten.

Es folgen weitere Mittheilungen Hamanns: am 19. August 1784 an Scheffner: „Unsers Pr. Kants Prodromus oder — — — — zur Metaphysik der Sitten wird nächstens nach Halle zum Druck abgehen und zu Michaelis erscheinen“ und am 15. Sept. 1784 an Herder: „Ich warte jetzt ... die Prolegomena zur Metaphysik der Sitten ab, um vielleicht wieder in Gang zu kommen.“[7])

---

[1]) Beide Briefstellen bei Gildemeister a. a. O. III 7.
[2]) Gildemeister a. a. O. III 12.
[3]) Herders Briefe a. a. O. S. 266.
[4]) Bisher ungedruckt. Dem Herausgeber mitgetheilt von Warda.
[5]) Hamanns Schriften VII 156.
[6]) X 371 und 373.
[7]) Die beiden Briefstellen bisher ungedruckt, dem Herausgeber mitgetheilt von Warda.

Zum ersten Mal den jetzigen Titel und eine neue wichtige Zeitbestimmung erhalten wir dann aus Hamanns Brief an Scheffner vom 19./20. Sept. 1784: „Kant hat das Mst. seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten abgeschickt.“ [1])

Ein Erscheinen der Schrift zur Michaelismesse 1784 wäre wohl möglich gewesen und wurde von Hamann auch erwartet.[2]) Aus Kants Brief an Biester vom 31. December 1784 erfahren wir aber, dass der Druck nicht sogleich begann: „Meine moraliſche Abhandlung war etwa 20 Tage vor Michael in Halle bey Grunert; aber er ſchrieb mir, daß er ſie auf die Meſſe nicht fertig ſchaffen könnte, und ſo muß ſie bis Oſtern liegen bleiben“.[3])

So kam es, dass die Schrift erst 1785 erschien. Am 9. März dieses Jahres schreibt Hamann an Lindner: „Seine [Kants] Moral wird auch diese Messe erscheinen“ [4]) und am 28. März an Herder: „Das Principium seiner [Kants] Moralität erscheint auch diese Messe. Aus dem Anhang gegen Garve scheint nichts geworden zu seyn; vielmehr soll er dies Werk verkürzt haben.“ [5])

Das Buch wurde nun an demselben Tage dem Publikum schon angezeigt, an dem es sein Verfasser vom Verleger erhielt. Am 18. Februar 1785 schreibt Schütz an Kant: „Ich brenne vor Begierde Ihre neue Schrift zu sehen“ [6]) und am 7. April 1785 bringt die Allgemeine Litteraturzeitung eine „Ankündigung nicht Beurtheilung“ der Schrift: „Wir wollen dismal nur die Ankündigung derselben, ohne Beurtheilung, die bey einem Werke dieser Art sich nicht so bald geben lässt, liefern.“ Den Grund zu dieser Eile erfahren wir dann am Schluss: „Wir gestehen gern, dass wir mit einer Art von Eifersucht geeilet haben, damit uns niemand in der Ankündigung vom Daseyn dieses Buchs zuvorkommen möchte, nicht als ob darinn ein Verdienst läge, sondern weil es natürlich ist, wenn man einmal Neuigkeiten zu verkündigen hat, eine grosse Neuigkeit zuerst verkündigen zu wollen.“

Am 7. April, so erfahren wir aus Hamanns Brief an Herder vom 14. April 1785, hat Kant die ersten Exemplare seiner Schrift erhalten: „Hartknoch ist vorigen Freytag [7. April] angekommen. . . . Mit dem Verleger zugl. sind 4 Exempl. der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten aus Halle für den Verfasser angekommen.“ [7])

Die mitgetheilten Materialien geben folgendes Bild der äusseren Geschichte der Schrift. Ursprünglich hat Kant den Plan einer Metaphyſik der Sitten ge-

---

[1]) Gildemeister a. a. O. III 35. Die Briefstelle nach Warda vom 19. Sept.

[2]) Hamann schreibt an Scheffner am 17. October 1784, dass „der Messcatalog kam“ (Schriften VII 176). Dazu erhalte ich von Warda die ungedruckte Briefstelle: „Kants Moral habe nicht gefunden“.

[3]) Vgl. „Kantstudien“ XIII, 306 und auch X 387.

[4]) Gildemeister a. a. O. III 108.

[5]) Bisher ungedruckt. Mittheilung Wardas.

[6]) X 375.

[7]) Hamanns Schriften VI 242. Vgl. auch S. 243. Die correctere Wiedergabe der Stelle verdanke ich Warda.

habt, ihn aber wohl analog der Entwicklung, wie sie B. Erdmann in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft dargestellt hat, aufgegeben.

Er entschloss sich zu Anfang des Jahres 1784 zu einer das System vorbereitenden Schrift, welche in Hamanns Briefen zuerst unter dem Namen einer Antikritik, dann unter dem eines Prodromus zur Moral auftritt, welcher Name trotz vielfachen Wechsels im Ausdruck im Princip festgehalten wird. Die aus der Vorrede zu unserer Schrift abgedruckte Stelle erlaubt nun die Annahme, dass Kant zu einer solchen Schrift sich entschloss, nachdem er den Plan einer Kritik der reinen praktischen Vernunft aufgegeben hatte. Eine andere Möglichkeit wäre, dass Kant direct von dem Plan einer Metaphysik der Sitten zu dem einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten überging und dass sich ihm bei Ausarbeitung einer solchen Schrift die Nothwendigkeit einer Kritik der reinen praktischen Vernunft ergab, welche er aber zu seiner völligen Befriedigung nicht vollenden konnte. Diese Fragen müssen hier unentschieden bleiben.

Ebenso lässt sich nicht mit Gewissheit bestimmen, ob es zuerst die Schwierigkeiten, welche die zu behandelnden Probleme boten, waren, oder ob es die beabsichtigte Antikritik gegen Garve war, welche zur Aufgabe des Planes entweder einer Metaphysik der Sitten oder einer Kritik der reinen praktischen Vernunft führte.

Nachrichten, die dies erhellen könnten, fehlen. Nach dem Endergebniss darf man wohl das Erstere als das Wahrscheinlichere ansehen und wird dem Plan einer Antikritik nur die Bedeutung einer mitwirkenden Ursache beimessen dürfen. Dass Kant die Antikritik als selbständiges Werk jemals geplant habe, lässt sich aus Hamanns Mittheilungen mit Sicherheit nicht erweisen, ist auch sehr unwahrscheinlich und wird durch Hamanns Mittheilung vom 28. März 1785 unwahrscheinlich gemacht. Sie enthält wohl das Richtige, wenn in ihr nur von einem „Anhang“ gesprochen wird. Von einer „Verwandlung“ der Antikritik in den „Prodromus“ wird also wohl kaum gesprochen werden dürfen, aber die Möglichkeit lässt sich nicht von der Hand weisen, dass Kants antikritische Absichten den aus anderen Motiven vielleicht schon vorbereiteten Entschluss, eine Grundlegung vorauszuschicken, endgültig herbeiführten oder wenigstens verstärkten. Eine solche kritische Auseinandersetzung war ja zur Begründung des eigenen Standpunktes ebenfalls geeignet. Wie weit persönliche Momente schliesslich bei dem Plan einer Antikritik mitwirkten, lässt sich nicht entscheiden, man wird sie aber wohl nicht allzu hoch anschlagen dürfen.

Die Gründe, welche Kant veranlassten, von kritischen Bemerkungen gegen Garve in jeder Form abzusehen, geben die vorliegenden Materialien nicht, dass sie in die schöne Geschlossenheit des Gedankenganges der Grundlegung nicht gepasst hätten und wohl deshalb fortgelassen wurden, dürfte wohl nicht zu bezweifeln sein.

Drucke: 1. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Immanuel Kant. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch 1785.

2. — — Zweyte Auflage 1786.

3. — — Dritte Auflage 1792.
4. — — Vierte Auflage 1797.

Es erschienen ausserdem noch vier **Nachdrucke:**

1. — — Neueste Auflage. Frankfurt und Leipzig 1791.
2. — — Vierte Auflage. Frankfurt und Leipzig 1794.
3. — — Neueste, mit Register vermehrte Auflage. Grätz 1796.
4. — — Frankfurt und Leipzig 1801.

Lesarten.

Dem Abdruck liegt der Text der 2ten Auflage zu Grunde. Wenn auch directe Mittheilungen fehlen, dass Kant vor ihrem Erscheinen eine Revision von A^1 vornahm, so lässt sich indirekt doch auf eine solche durch Vergleichung des Textes von A^1 und A^2 schliessen. Eine grosse Zahl von Versehen ist in A^2 beseitigt [z. B. 39219, 3961, 40329, 41924, 43134], störende Wiederholungen sind ausgemerzt [z. B. 40111, 40426, 41930], stilistische Härten [z. B. 40614, 4225, 4361.2] und auch wohl die etwas lässige Ausdrucksweise [z. B. 41927] gebessert. Gross ist die Zahl der inhaltlichen Änderungen, welche fast durchgehend als Besserungen angesehen werden können. Einige in A^1 vorhandene Unklarheiten sind beseitigt [z. B. 40612.13, 41327.28], ergänzende Zusätze [z. B. 40138.39, 4079, 41537, 43237, 4552.3] sind gemacht und manches ist schärfer und prägnanter ausgedrückt [z. B. 40410, 43331, 43734, 45922.23]. Diese Auswahl kann zugleich zeigen, dass sich die Revision über die ganze Schrift gleichmässig erstreckt. Nur in zwei Fällen [42034 und 4442] wurde der Text von A^1 als besser wiederhergestellt. Der Text von A^2 stellt sich im Ganzen — im Vergleich mit anderen Kantdrucken — als ein correcter dar, Eingriffe waren deshalb nur in geringer Zahl nothwendig. A^3 und A^4 sind einfache Abdrücke von A^2. Sie enthalten neben Abweichungen in Sprache und Interpunction A^2 gegenüber einige Versehen und Druckfehler, welche hier nicht aufgeführt werden, und nur einmal eine Besserung [4086], welche allerdings ein aufmerksamer Setzer oder Corrector leicht machen konnte. A^3 und A^4 haben dann von einander wiederum einige Abweichungen der bezeichneten Art, die Versehen in A^3 sind in A^4 nicht gebessert, sondern noch vermehrt. So konnte kein Zweifel bestehen, dass A^2 dem Abdruck zu Grunde gelegt werden musste.

Zur Textrevision wurden neben den Ausgaben von Hartenstein (1867/8) und Rosenkranz-Schubert Verbesserungsvorschläge benutzt, welche E. Arnoldt und Fr. Medicus brieflich mittheilten und E. Adickes in den „Kantstudien" Bd. V S. 207—211 veröffentlichte. Diese Reihenfolge der Namen entspricht der zeitlichen Ordnung, in welcher die Correcturen mir bekannt wurden und war für die Angabe des Ursprungs einer Emendation in den Fällen, wo eine solche mehrfach gemacht worden war, massgebend.

388 8 ſo heißt ſie] A^{2-4} heißt A^1 || 388 37 müßten] Menzer müßte A. Der Plural nothwendig wegen in beiden Fällen || 389 33 dieſe] A || 390 14 von der] A^{2-4} vom A^1 || 391 34 ungeachtet] A^{2-4} unerachtet A^1 || 392 19 deſſelben] A^{2-4} derſelben A^1 ||

394 2 Hochſchätzung] A^{2-4} Schätzung A^1 || 394 23 als ein] Menzer ein A || 395 36 ſcheinen] A^{2-4} ſcheint A^1 || 395 37 Mühſeligkeit] A^{2-4} an Mühſeligkeit A^1 || 396 1 an Glückſeligkeit] A^{2-4} Glückſeligkeit A^1 || 396 35 eines] A^{2-4} des A^1 || 397 2 er ſchon dem] A^{2-4} er dem A^1 || 398 24 iſt] A^{2-4} wäre A^1 || 399 36.37 ſoll — hängt] A^{2-4} ſoll, und er hängt A^1 || 400 21 Wirkung — Willens] A^{2-4} Wirkung meines Willens A^1 || 400 27.28 dieſe von deren Überſchlage] dieſer ihren Überſchlag? Adickes || 401 11 daher] A^{2-4} alſo A^1 || 401 38.39 vor — und] A^{2-4} A^1 vor und || 402 13 hiemit ſtimmt] A^{2-4} hiemit aber ſtimmt A^1 || 403 29 welcher] A^{2-4} welche A^1 || 404 10 Hier] A^{2-4} Gleichwohl A^1 || 404 22 zu fehlt in A^{3-4} || 404 26 haben A^{2-4} haben kann A^1 || 405 15 und] A^{2-4} wenigſtens A^1 || 405 28 herauskomme] A^{2-4} komme A^1 ||

406 12.13 es — ob] A^{2-4} es ſo zweifelhaft ſei, daß A^1 || 406 14 habe. Daher] A^{2-4} habe, daß A^1 || 406 20 Erwähnung thaten] A^{2-4} fehlt in A^1 || ſei] A^{2-4} iſt A^1 || 406 22 und die] A^{2-4} und welche die A^1 || 407 9.10 der — Vorſpiegelung] A^{2-4} der Vorſpiegelung A^1 || 408 6 ſeien (ſeyn)] A^{3-4} ſei $A^{1.2}$ || 408 13.14 beſtreiten] A^{2-4} ſtreiten A^1 || 408 18 Erfahrung] A^{2-4} Erfahrung ſelbſt A^1 || 408 31 urſprünglichen] A^{2-4} ächten A^1 || 409 18 erräth] A^{2-4} räth A^1 || 409 18.19 das Übergewicht] A^{2-4} die Wahrheit A^1 || 409 35 obgleich — das] A^{2-4} Philoſophen aber das A^1 || 409 36 wenig] A^{2-4} aber wenig A^1 || 411 7 ſchwankend] A^{2-4} verwirrt A^1 || 411 12 können] A^{2-4} könne A^1 || 411 13 um uns] A^{2-4} uns A^1 || 411 20 aber] Arnoldt oder A || 412 21.22 Beiſpiele — uns] A^{2-4} Beiſpiele, die jenen adäquat waren, uns A^1 || 413 27.28 eines — Willens] A^{2-4} des Willens A^1 || 414 21 Art] A^{2-4} Abſicht A^1 || 414 27 einen] A^{2-4} den A^1 || 415 8 dieſe] A^{2-4} ſie A^1 || 415 17 in ſo] A^{2-4} ſo A^1 || 415 23 etwa] Medicus nicht etwa A || 415 37 ſicher — bei] A^{2-4} ſicher bei A^1 || 416 1 ſeinem Weſen] A^{2-4} ſeiner Natur A^1 || 416 25 zufälliger] Hartenſtein gefälliger A || 417 12 handelnde] Medicus handelnder A || 418 20.21 unbeſchränkte] A^{2-4} ungeſchränkte A^1 || 419 24 ſondern eine] A^{2-4} ſondern wenn man behauptet, eine A^1 || 419 27 ob es] A^{2-4} wenns A^1 || 419 30 Wer] A^{2-4} Denn wer A^1 || 420 3 indeſſen] A^{2-4} aber A^1 || 420 34 Willens eines] Willens als eines A^{2-4}; als nach A^1 gestrichen || 421 4 der] Arnoldt den A || 421 7 durch die] von der? Adickes. A.'s Ansicht: „Kant müsste mit einander vermengt haben: 1. die Maxime, welche zum allgemeinen Gesetz werden soll, 2. den Willen oder Willensentschluss (= die principielle Maxime), bei jeder Handlung festzustellen, ob die besondere Maxime der betreffenden Handlung auch zum allgemeinen Gesetz werden kann“ scheint durch das Wort zugleich ausgeschlossen. Vgl. 432 13, 433 12.13 und H. Cohen, Kants Begründung der Ethik 1877 S. 193 || 422 5 wenn] A^{2-4} daß wenn A^1 || 422 28 dann] A^{2-4} denn A^1 || 423 2.3 zieht — dem] A^{2-4} zieht es vor, dem A^1 || 423 14 in ihm] A^{2-4} ihm A^1 || 423 15.16 dienlich — ſind] A^{2-4} dienlich ſind A^1 || 423 27 er] A^{2-4} man A^1 || 423 37 Abtheilung] Ableitung || 424 14 worden.] A^{2-4}

werden. A^1 || 424 26 dann] A^{2-4} denn A^1 || 427 15 denn alles] A^{2-4} denn also alles A^1 || 428 27 ein solcher] Medicus einen solchen A || 429 24 nichts] A^{2-4} nicht A^1 || 430 1 also] also nicht? Adickes || 430 21 dabei] A^{2-4} doch A^1 || 431 9 es] Zus. Menzer, es mithin] Medicus || 431 21 nicht lediglich] A^{2-4} nicht als lediglich A^1 || 431 34 nicht] A^{2-4} fehlt in A^1 || 432 17 unter — möglichen] A^{2-4} unter möglichen A^1 || 432 31 seinem] A^{2-4} nach seinem A^1 || 432 35.36 erläutern] A^{3-4} || 433 10 diesen — Princip] A^{2-4} dieses Princip A^1 || 433 28 solle] A^{2-4} dürfe A^1 || 433 31 dieser Wesen] A^{2-4} derselben A^1 || 435 23 aufzuerlegen] A^{2-4} zu auferlegen A^1 || 435 37 es] er A || 436 1.2 den, welchen] A^{2-4} der A^1 || 436 19 Materie] Arnoldt Maxime A || 437 34 Princip] A^{2-4} Princip aber A^1 || 438 18 Demnach] A^{2-4} Dennoch A^1 || 438 25 Gesetzen äußerlich] A^{2-4} Gesetzen auch äußerlich A^1 || 438 30 allen] Hartenstein aller A || 438 36 es] Menzer ihn A || 440 22 sie] A^{2-4} ihr A^1 || 441 4.5 mithin, wenn er, indem er über sich] A^{2-4} mithin, wenn er über sich A^1 || 441 5 in] A^{2-4} und in A^1 || 442 4 den A^{2-4} dem A^1 || 443 24 er] Zus. Menzer || 444 5 Es] hergestellt nach A^1 Er A^{2-4} || 444 16 den] Hartenstein der A || 444 19–21 Vernunft — so] A^{2-4} an Vollkommenheit überhaupt nimmt, (deren Existenz entweder von ihr selbst, oder nur von der höchsten selbstständigen Vollkommenheit abhängt,) so A^1 ||

447 15 dadurch möglich,] A^{2-4} möglich, dadurch, A^1 || 448 2 lediglich] sie lediglich? Adickes || 448 4 überhaupt gehörig] Hartenstein überhaupt A erforderlich? Arnoldt || 448 6 dasselbe] A^{2-4} ihn A^1 || 450 19 es fehlt in A^4 || 450 32 uns selbst nach] A^{2-4} uns nach A^1 || 450 34 uns vorstellen] A^{2-4} vorstellen A^1 || 451 17 Dieses] A^{2-4} Diese A^1 || 452 18.19 sie — was ihr] Adickes er — ihm A, sie ihm? Arnoldt || 452 34 bestimmenden] Hartenstein {bestimmten A || 453 1 das] Zus. Medicus || 453 13 ihrer] A^{2-4} seiner A^1 || 453 14.15 als — Verstandeswelt] A^{2-4} als gehörig zur Sinnenwelt und doch zugleich der Verstandeswelt A^1 || 455 2.3 Freiheit — von] A^{2-4} Freiheit von A^1 || 456 10 müßte] Hartenstein mußte A || 456 36 ihr zu] A^{2-4} zu ihr A^1 || 457 7 bestimmenden] Hartenstein bestimmten A || 457 13 ein] Zus. Medicus || 457 29 Anreizungen] A^{2-4} Anreizen A^1 || 458 1 kann] Adickes können A || 459 22.23 Intelligenz auch] A^{2-4} Intelligenz doch auch A^1 || 462 36 welchem] Menzer welchen A ||

Paul Menzer.

Orthographie, Interpunction und Sprache.

Vorbemerkung. Die zweite Auflage des Originaldruckes entfernt sich, besonders in Orthographie und Interpunction, stärker von Kants gleichzeitigem Sprachgebrauch als die erste, — eine Beobachtung, die wir auch sonst an mehrfach aufgelegten Schriften machen. Die genaue Vergleichung der beiden ersten Auflagen unseres Druckes, welche vom Fachherausgeber vorgenommen wurde, lehrt z. B., dass Kantische Schreibungen wie nämlich, beyde, Obiect u. a., wohl, Nahme, mislich, Einflus, Erkenntnis u. a., darinn u. a., schaft, so fort in der 2. Aufl. durch nemlich, beide, Object, wol, Name, mißlich, Einfluß, Erkenntniß, darin, schafft, sofort ersetzt worden sind; dass ferner Komma in der 1. Aufl.

nicht nur vor und nebst gleichartigen Satztheilen, sondern auch zwischen Sätzen fehlt, dass es überhaupt seltener als in der 2. Auflage steht — entsprechend Kants eigenen Gewohnheiten, dass es beim Wiederabdruck mehrfach durch Semikolon ersetzt, dass Kolon in diesem spärlicher verwendet wird. Auch sprachlich steht die 1. Aufl. Kant näher, vgl. fodern (gegen fordern) und die starke Flexion attributiver Eigenschaftswörter nach Artikel (Pluralendung —e gegen —en).

Orthographie. Wenige der beseitigten alterthümlichen Schreibungen sind so häufig, dass sie die Aufmerksamkeit des Lesers in Anspruch nehmen; so unter den Vocalen der Diphthong ey in Freyheit, frey, freylich, Barbarey, allerley, zwey, zweyte, meynen, seyn (esse), sey, bey und e in nemlich; unter den Consonanten c in Wörtern griechischen Ursprungs: Categorie, Character, practisch, f in dem aus dem Lateinischen übernommenen Instinkt, der Mangel des dehnenden h in sowol, wiewol (daneben Wohlgefallen), ß in Preiß, ff in Cauffalität. Sonst ist die Orthographie des Druckes derjenigen unserer Ausgabe nahe verwandt, auch hinsichtlich der Consonantendehnung und -vereinfachung. Die Anfangsbuchstaben sind im Allgemeinen unseren Regeln gemäss gesetzt. Auch die Wortverbindung und -trennung erregt wenig Anstoss: so gar = sogar.

Interpunction. Gleichmässiger als die Orthographie wird von den Drucken die Interpunction behandelt. So verhält die Grundlegung z. Met. sich ähnlich den vorher besprochenen Drucken. Wir beobachten wieder vielfach Komma vor Satztheilen, die durch und angeschlossen werden, vor und hinter adverbialen Bestimmungen, hinter Satzbestimmungen, welche durch selbst, ja, oder, aber, mithin, als eingeleitet und durch die doppelte Verwendung des Zeichens aus dem grammatischen Zusammenhange herausgehoben, somit zu parenthetischen Einschaltungen werden. Auch Komma zwischen dadurch daß, darum weil, vor, hinter oder in Klammern kennen wir bereits aus den früheren Drucken. — Selten fehlt es, z. B. vor und hinter oder doch hinter Appositionen, an deren Spitze ein d. i. steht.

Sprache. Laute. Die Stammsilbenvocale bedurften keiner Eingriffe ausser in den je 1 mal belegten Formen bekömmt, ausgedruckt (neben ausdrücken), ausfündig, würklich (neben Wirklichkeit, Wirkung) und in dem regelmässigen alsdenn (vgl. Syntax). — Der Gebrauch der Ableitungssilben störte nicht bei den Superlativen. e war zu streichen in gelehret, gemeynet, beruhet, beraubet, gerechtfertiget, genöthiget (je 1 mal); sonst ist im Drucke bereits die Synkope eingetreten, so stets in den flectirten Formen desselben Part. Perf. und im Ind. Imp., während der Conj. Imp. 4 mal das e der Ableitungssilbe geduldet hat: gehörete, fehlete, einräumete, beruheten und erst unser Neudruck für Zusammenziehung sorgen musste. — Auch über Vocale der Flexionssilben ist wenig zu sagen. Wir verzeichnen einmaliges Urfach (neben Urfache), braucheſt (429 12 Indic.), sahe, die Formen der 3. Pers. Sing. Praes. zieret, führet, erhellet, beywohnet, stützet, setzet (je 1 mal), gehöret (2 mal). Synkope überwiegt, auch nach Liquiden und Resonanten. — Consonanten. Ein Einzelfall ist darzu 403 18; häufig aber steht fodern. Flexion. seyn hat 3 mal die Bedeutung von sind, 3 mal vermuthlich

die von seien (407 24, 410 11, 440 20). — Wortbildung. Es finden sich je 1 mal sonsten (neben sonst, selbst), ohngefähr (neben unerachtet, unangesehen), mehrmalen (neben niemals). — Syntax. jeder anderer 397 25, ein jedes vernünftiges Wesen 3 mal, z. B. 437 34, bewahren für m. Acc. (statt vor m. Dat.) 407 34.35, Furcht für Beschämung 419 28 sind vereinzelte Vorkommnisse. Auch vor statt für m. Acc. steht nur 1 mal, dgl. denn statt dann (vgl. Laute). — Bedürfniß ist an 2 Stellen weiblich gebraucht. — Im Ganzen fordert also der Druck nur selten zu Eingriffen heraus.

Ewald Frey.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

Herausgeber: Alois Höfler.

Einleitung.

Über den Zeitpunkt der Fertigstellung der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft sagt ein Brief Kants[1]) an Schütz vom 13. Sept. 1785: Ehe ich an die versprochene Metaphysik der Natur gehe, mußte ich ... die metaphysischen Anfangsgründe der Körperlehre ... abmachen ... Diese habe ich nun unter dem Titel: metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, in diesem Sommer fertig gemacht ... Sie würden diese Michaelsmesse herausgekommen sein, hätte ich nicht einen Schaden der rechten Hand bekommen, der mich gegen das Ende am Schreiben hinderte. Das Manuscript muß also schon bis Ostern liegen bleiben. — Ein Brief von Hartknoch[2]) (8. Oct. 1785) sagt: „Es wäre doch besser gewesen, wenn Sie Ihrem ersten Entschlusse gefolgt wären und die fertig liegende Abhandlung an HEn Grunert nach Halle geschickt hätten ... Da Sie indessen Ihre Meinung geändert haben, so bitte ergebenst, das Werck auf Neujahr dem HEn Grunert zuzusenden, damit es zeitig zur Ostermesse fertig werden". Die No. 295 der Allgem. Litt. Zeit., von der die ausführliche Anmerkung 4745 (vgl. sachl. Erläuterungen) spricht, ist vom 13. Dec. 1785 datirt. Es muss also Kant auch noch kurz vor oder nach Neujahr 1786 sich mit dem Ms. beschäftigt haben. — Der Messkatalog 1786 (Allgemeines Verzeichniss derer Bücher, welche in der Frankfurter und Leipziger Ostermesse des 1786 Jahres entweder ganz neu gedruckt ... etc., Leipzig bei M. G. Weidmanns Erben und Reich.) bringt S. 304 (unter dem Kopftitel O. M. 1785, was aber nur ein Druckfehler ist, da es in den vorangehenden und nachfolgenden Seiten überall 1786 heisst) die

[1]) X 382/3.
[2]) X 387/8.

Anführung: Kants, J. metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 8. Riga, bei Joh. Fr. Hartknoch. — Ein Brief von Johann Bering[1]) vom 21. Sept. 1786 erzählt von der „Cabinets Ordre, wodurch für diesen Winter die Vorlesungen über die Kantischen Lehrbücher untersagt“ wurden und fährt fort: „Weil ich nur allein dergleichen Vorlesungen, namlich über Ew. Wohlgeb. Metaphysische Anfangsgründe . . . ausgeschrieben, so werden Ew. Wohlgeb. sich mein Erstaunen leicht vorstellen konnen.“

Einzelnheiten wie sie z. B. Borowski über die Erstlingsschriften (Vgl. I, S. 521 u. 545) berichtet, finden sich in Betreff der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft weder bei Borowski (er führt auf S. 75 a. a. O. den Titel des Buches unter No. 38 an und fügt 7 Zeilen Inhaltsangabe bei) noch bei Jachmann und Wasianski.

Die im Ganzen spärlichen Stellen, die vor und nach dem Erscheinen des Werkes mehr oder weniger ausdrücklich von ihm sprechen, kommen für zwei Fragen in Betracht: Erstens, in wie weit die mitten in die kritische Zeit fallende Schrift doch Bestandtheile aus der vorkritischen in sich aufgenommen haben mag, so dass etwa das Kategorienschema, wie vermuthet worden ist, nur äusserlich angeheftet wäre. Zweitens, in wie weit gleichzeitig mit, ja schon vor den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft auch an dem nicht mehr zum Abschluss gelangten Übergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik gearbeitet worden sei. In solchem Sinne kommen u. a. in Betracht:

I. Im Briefwechsel: An Lambert (1765)[2]). (Hier erwähnt Kant einige kleinere Ausarbeitungen . . ., deren Stoff vor mir fertig liegt, worunter die metaphysische Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit, und die metaph: Anfangsgr: der praktischen Weltweisheit die ersten sein werden . . . Also ein sehr früher Anklang an den späteren Titel unserer Schrift.) — Ein Brief von Hellwag (1790)[3]), auf den Kant (3. I. 1791)[4]) antwortet; hierin die Hauptstelle (S. 233) . . . so hätte ich freylich wohl in meinen Met: Anf: Gr. d. N. W. auch den allgemeinen transscendentalen Grund der Möglichkeit solcher Gesetze *a priori* angeben können, der etwa mit Folgendem in der Kürtze vorgestellt werden kan . . . — Ein Brief an Beck (1792):[5]) Ich werde Ihnen gegen Ende dieses Winters meine Versuche, die ich hierüber während der Abfassung meiner Metaph: Anf. Gründe der N. W. anstellete, die ich aber verwarf, mittheilen. . . .

II. In den Losen Blättern aus Kants Nachlass sagt Reicke:[6]) „No. 9 repräsentirt eine der Vorübungen für die 1786 erschienenen Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft.“ Ebenda S. 75 ist der Text von A 9 mit-

[1]) X 442.
[2]) X 53.
[3]) XI 221—229.
[4]) XI 232—35.
[5]) XI 381.
[6]) a. a. O. 1. Heft S. 51.

getheilt (er handelt Vom Gesetze der reaction). — Auf den Übergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik beziehen sich a. a. O. S. 187, 191, 206, 240, 243, 246, 253, 265, 266, 269, 272, 275, 284. Ebenda bemerkt Reicke S. 246 zu D 20: „Ein Blatt . . . mit Reflexionen über Gegenstände aus der theoretischen Physik, über welche Kant als Professor seit dem Winter 1771/72 bis zum Winter 1787/88 nach Ausweis der Lections-Cataloge nur acht mal gelesen hat . . . Unser Blatt, das zu verschiedenen malen benutzt und erweitert wurde, scheint aus den 70er Jahren zu sein." — Ebenda in D 28 (Heft I, S. 274): In der Naturwissenschaft ist die metaphysic nur von negativem Werth. Sie lehrt nichts weil sie keine principien aus der Natur sondern Begriffe entlehnt. Alles muß in der Naturlehre aus Mathem. und Erfahrung bewiesen werden. —

Drucke: I. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft von Immanuel Kant. Riga, bei Johann Friedrich Hartknoch 1786. (A^1).

II. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft von Immanuel Kant. Zweyte Auflage. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch 1787. (A^2).

III. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft von Immanuel Kant. Dritte Auflage. Leipzig, bey Johann Friedrich Hartknoch 1800. (A^3). —

Nachdrucke: Zu der unter II. angeführten Ausgabe von 1787 ist mitzutheilen, dass der Herausgeber (Höfler) durch P. Menzer auf das Vorhandensein von zweierlei Drucken unter dem nämlichen Titel (einschliesslich Jahreszahl 1787) aufmerksam gemacht worden ist. In der That ergab die Vergleichung aller dem Wormser Paulus-Museum gehörenden Ausgaben und Drucke, dass hier ein ähnlicher Fall vorliege, wie er in Sachen der Prolegomenen (im vorliegenden Bande S. 607—616) eingehend untersucht wurde. Es mag dahingestellt bleiben, ob es sich um einen unbefugten Nachdruck oder um einen aus irgend welchen Gründen wirklich von dem Verleger Hartknoch bewerkstelligten Neudruck handelt. Man vergleiche z. B. die peinlich nachgeahmten und doch nicht unmerklich verschiedenen Ziervignetten des Titelblattes und des oberen Randes der Seiten, ferner die ähnlichen, aber doch nicht gleichen Lettern u. dgl. m. Doch stimmt sonst der Satz, wie zahlreiche Stichproben zeigten, sogar in der Abtheilung der Silben überein. [Dass sich die Nachahmung sogar auf schiefstehende Lettern erstreckt, lässt irgendwelche mala fides vermuthen.] Welcher dieser beiden Drucke von II (die also nötigenfalls mit II. und II.a zu bezeichnen wären) der originale, welcher der Nachdruck ist, bleibe unentschieden. Dagegen folgt aus der Datierung von III mit 1800, dass folgende beide Ausgaben unbefugte Nachdrucke sind:

b) mit der Bezeichnung: Neueste Auflage, Frankfurt und Leipzig 1794.

c) mit der Bezeichnung: Neueste Auflage, Grätz 1796. Dem Exemplar der Wiener Universitäts-Bibliothek ist ein Porträt Kants mit der Bezeichnung: Vernet pinx., C. Schindelmayer sc. beigefügt (wieder veröffentlicht in den Kant-Studien, Band V, vgl. S. 143 f.). In einem, übrigens ganz gleichen Exemplar des Wormser Paulus-Museums fehlt dieses Porträt. —

Ausser den **Neudrucken** in den Gesammtausgaben von Rosenkranz, Hartenstein und Kirchmann wurde die Schrift seit 1800 zum ersten Male in Sonderausgabe wieder aufgelegt unter dem Titel: Band III der Veröffentlichungen der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften von Immanuel Kant. Neu herausgegeben mit einem Nachwort „Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik" von Alois Höfler; Leipzig 1900 (Kanttext S. 1—104, Nachwort S. 1—168). — Wo in den folgenden Erläuterungen auf die „Studien" dieses Nachwortes zu verweisen war, ist es unter „Stud." geschehen.

Zur Ergänzung der nachfolgenden Lesarten und Sachlichen Erläuterungen sei auch hingewiesen auf des Herausgebers Aufsatz in den Kantstudien XI (1906) S. 255—259 „Zu Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft. I. Nachlese zur Berliner Ausgabe. II. Über Ostwalds Betrachtungen zu Kants M. A. d. N."

Sachliche Erläuterungen.

467 16 **Körperlehre und Seelenlehre**] Die Gegenüberstellung erinnert unverkennbar an Descarte's „substantia extensa" und „substantia cogitans". Doch handelt es sich hier und in allem Folgenden nicht um eine Verschiedenheit zweier Substanzen, sondern zweier **Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung** (467 9. 10). — In Anspruch genommen ist also von Kant nur der „phänomenale Dualismus des Physischen und Psychischen" (nach gegenwärtiger Terminologie, Höfler, Psychologie § 2); dagegen bleiben die gelegentlichen Hinweise Kants auf das Psychische (namentlich 471 11 **empirische Seelenlehre**, 471 13 **Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze**, 471 20 **Seelenerscheinungen**) in den M. A. d. N. durchweg unabhängig von den „Metaphysischen Theorien über das Verhältnis von Leib und Seele" (a. a. O. Psychologie § 17), unter die auch jede Art des psychophysischen Monismus fällt. — Wie sich zu dieser Problemengruppe der Metaphysik Kants Kritizismus stellt, vgl. u. a. das Liebmann-Heft der K.-St. XV. S. 94 ff.

470 13 **daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist**] ist der aus der ganzen Schrift wohl am häufigsten citirte Satz. Soll aber in Kants Worte nicht ein ihnen halb fremder Sinn hineingelegt werden, so ist zu beachten, worin Kant das Wesentliche der **mathematischen Vernunfterkenntniß** gegenüber der **philosophischen** sieht. Nur auf die **Construction der Begriffe vermittelst Darstellung des Gegenstandes in einer Anschauung** *a priori* (469 23) kommt es an. Dafür, was hier construiren heisst, vgl. z. B. 486 31. Das ausführlichste Beispiel (494 14 **der Begriff der Geschwindigkeit als einer Größe construirt werde**) geben die die Grundfrage der modernen Psychophysik (Addirbarkeit intensiver Grössen, Stud. S. 20—24) anticipirenden Untersuchungen bis Ende des I. Hauptstückes. Kants Gleichsetzung von **Mathematik und eigentliche Wissen-**

ſchaft (d. i. rationale, nicht bloss empirische Erkenntniss) liegt ganz in der Richtung der modernsten Erweiterungen des Begriffes „Mathematik“ weit über die einstige Zahlen- und Raumlehre hinaus bis zum Begriffe der „Gegenstandstheorie“, der sich seinerseits wieder als eine Erweiterung des Begriffes „Relationstheorie“ ergab. Eine allgemeine „Logik der Relationen“ aber soll z. B. nach Russell und Couturat die nicht mehr auf Quantitäten eingeschränkte Mathematik werden; vgl. u. A. Cassirer „Kant und die moderne Mathematik“. K.-St. XII. — Wenn sich aber auch schon bei Kant eine den Begriff Mathematik generalisirende Tendenz zeigt, bleibt für ihn doch ebenso wesentlich das die Mathematik gegenüber der Philosophie, speziell Metaphyſik, differenzirende Moment des Konſtruirens; Ausführliches hierüber vgl. Kr. d. r. V. Methodenlehre. Des erſten Hauptſtückes erſter Abſchnitt (III 468—477).

471 5 ſo kann Chemie . . . werden] Wie sehr Kants Absprechen, dass Chemie der Anwendung der Mathematik unfähig sei (471 10), verfrüht gewesen ist, zeigen z. B. van 't Hoffs Vorlesungen über theoretische und physikalische Chemie (1900); nämlich nicht blosse Anwendungen und Übertragungen physikalischer Formeln (etwa einer Mechanik der hypothetischen chemischen Atome), sondern selbständige Gleichungen wie (III. Heft, S. 127)

$$-\frac{d\,C_{ester}}{dt} = k_2\, C_{ester}\, C_{base} \quad \text{und} \quad -\frac{d\,C_{ester}}{dt} = k_2\, C_{ester}\, C_{säure}.$$

471 32 nicht einmal pſychologiſche Experimentallehre] Bekanntlich ist auch diese Prophezeihung nicht erfüllt worden — es giebt heute eine experimentelle Psychologie, die von Fechners Psychophysik ihren Ausgang genommen hat. Diese Experimentalpsychologie würde nichts gegen Kants negative These beweisen, wenn das Experimentelle in ihr sich nur auf die Herstellung physikalischer und physiologischer Vorbedingungen für das Eintreten psychischer Phänomene beschränken, jedoch für diese Phänomene selbst nicht intern psychologische Gesetze liefern würde. Aber sogar Kant giebt in der schon oben angeführten Stelle 471 14 solche Geſetze zu.

474 5 Allgem. Litt. Zeit. Nr. 295 in der Recenſion der *institutiones logicae et metaph.* des Herrn Profeſſor Ulrich] Die Recension citirt den Titel so: „Jena, im Crökerischen Verlage: Institutiones logicae et metaphysicae. Scholae suae scripsit Jo. Aug. Henr. Ulrich, Ser. Duc. Saxo-Cob. a consil. aul. Moral. et Polit. P. P. O. 1785. gr. 8. 426 und 153 S. ohne Vorrede und Register“, und bezeichnet es als völlig umgearbeitetes Lehrbuch. Die Recension ist anonym und steht im Jahrgang 1785, IV. Bd. (13. Dec. 85). Der tiefforſchende Recenſent zählt zuerst „einen grossen Theil der Kantischen Behauptungen“ auf, die Ulrich „nach unserer Meinung mit Grunde adoptirt“. Als erste Abweichung führt er an, dass dem Ulrich „die meisterhafte Tafel der Kategorieen unvollständig vorkommt, und zu den drei Kategorieen des Verhältnisses [bei Kant der Relation: Inhärenz und Subsistenz, der Kausalität und Dependenz, der Gemeinschaft] noch die Begriffe der Einerleiheit und Verschiedenheit, imgleichen der Ein-

stimmung und des Widerstreites zu gehören scheinen". Übrigens könne Ulrich „die beiden letzteren Begriffe um so weniger zu den Kategorieen zählen, da er in § 151 sogar geneigt scheint, allen realen Widerstreit für einen bloss logischen zu erkennen, und es für eine äusserst dunkle Sache ansieht, ob zwischen Realitäten in der That ein Widerstreit möglich sei". (Über die hiermit angeregten Fragen, in wie weit Kants Kategorien Relationen seien oder sein sollen, vgl. Stud. S. 16; über reale Nothwendigkeit und ihre Bedeutung in gegenwärtigen erkenntnistheoretischen Grundfragen Stud. S. 47—57.) Recensent fährt fort, dass Ulrich, so sehr er „bis zur Tafel der Kategorien der Kantischen Critik beipflichtet, so sehr" sich weiterhin von derselben entferne, und fügt nach ausführlicher Aufzählung von Differenzpunkten bei „Recensent muss gestehen, in manchen von diesen Zweifeln . . . seine eigenen angetroffen zu haben". Dabei findet sich, dass die Zweifel des Recensenten nicht nur den von Kant herausgegriffenen Punkt, die Deduction der Kategorien, betreffen, sondern auch später noch oft erörterte Probleme, z. B., dass Kant „unter Erfahrung bald blosse Wahrnehmungsurtheile d. i. solche empirische Urtheile, die nur subjektiv gültig für mich sind, bald Erfahrungsurtheile, d. i. solche, die objektiv, folglich allgemein gültig für jedermann sind (Proleg. S. 78)" [1]), verstehe; und Recensent stellt dann im eigenen Namen Möglichkeiten auf, unter denen „die Kategorieen der Ursache und Gemeinschaft auf die Erscheinungen der Natur gar nicht anwendbar" wären.

476 11 Bewegung . . . dadurch allein können diese Sinne afficirt werden] Diese Grundthese der mechanistischen Weltanschauung geht weit hinter Kant zurück; so Locke, Versuch über den mensch. Verstand, II. Buch. 8. Kap. § 11: „Wie die primären Qualitäten Vorstellungen von sich erzeugen . . . Dies geschieht offenbar durch den Stoss (impulse), die einzige für uns denkbare Weise, wie Körper wirken" — und von hier zurück auf Demokrit und Leukipp. Gegen die Alleingiltigkeit der Mechanistik und namentlich auch dagegen, dass diese in der Tatsache des mechanischen Wärmeäquivalentes eine wirklich physikalische Bestätigung erfahren habe, wendete sich als einer der Ersten Mach in der Schrift: „Zur Geschichte und Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit" (1872; unveränderte 2. Aufl. 1909; vgl. hierzu Höfler, Zschr. f. d. phys. u. chem. Unterr. 1910 „Zur Geschichte und Wurzel der Mach'schen Philosophie"). Seither wurde Machs Bekämpfung mechanischer Erklärungen physikalischer Thatsachen durch die Grundannahme bewegter Atome (vgl. Erl. zu 528 24) aufgegriffen und ausgebildet namentlich durch die sogenannten Energetiker Ostwald u. A., die damit eine „hypothesenfreie" Naturwissenschaft zu geben glauben. Im Gegensatze zu ihr hat sich die kinetische Atomistik überaus fruchtbar weitergebildet zur Elektronik. (Die gegenwärtige Phase des Streites für und wider die kinetischen Korpuskulartheorien ist zu ersehen aus Max Planck, Die Einheit des physikalischen Weltbildes (Leipzig 1909) und den Gegenschriften von Mach. Eine Sammlung älterer

[1]) Vgl. oben S. 298.

Aussprüche für die mechanistische Grundhypothese von Descartes, Hobbes, Huygens, Kirchhoff, Maxwell, Ludwig, Haeckel, Huxley, Du Bois Reymond u. a. giebt Stallo (Die Begriffe und Theorien der modernen Physik, deutsch mit Vorwort von Mach, Leipzig 1901, S. 2—7). Nach Du Bois Reymond (Grenzen des Naturerkennens) wäre „Kants Behauptung in der Vorrede zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen sei, noch dahin zu verschärfen, dass für Mathematik Mechanik der Atome gesetzt wird". Dass dies nicht im Sinne Kants wäre, zeigt schon die Ablehnung der Atomistik im II. Hauptstücke (vgl. Erläuterung zu 504 13 ff.).

477 6 **Phoronomie**] d. i. derjenige rein descriptive Theil der Mechanik, der noch unabhängig ist von den kausalen Begriffen Kraft, Masse, Energie etc. Weshalb Kants Terminus (der sich übrigens schon früher findet, z. B. in Hermanns Phoronomie 1716, hier aber die Begriffe von Kräften und Massen nicht ausschliessend) dem Terminus Kinematik vorzuziehen ist, vgl. Stud. S. 17. (In der That scheint während der letzten Jahre der Terminus „Phoronomie" auch in der Fachliteratur der Mechanik mehr und mehr an die Stelle von „Kinematik" zu treten). — Sachlich ist der (bloss beschreibenden) Phoronomie koordinirt die (erklärende) Dynamik im weitesten Sinne (dem gegenüber Kants Dynamik [496 4 ff.] einen viel engeren Sinn hat); innerhalb dieser bedient sich zur Erklärung der mechanischen Phänomene die Dynamik im engeren Sinne der Begriffe Kraft und Masse, die Energetik der Begriffe Arbeit und Energie (vgl. Stud. S. 26 ff. und Höfler, Physik 1904, § 15 ff., 22 ff.).

480 17 als Größe betrachtet werden kann (Geschwindigkeit und Richtung)] Nicht Richtungen, sondern nur Richtungsverschiedenheiten sind Grössen.

482 29 kürzeste Linie vom Mittelpunkte der einen zum Mittelpunkte des andern] Wenn aber die Körper überhaupt keine Mittelpunkte haben? (Auch die Einführung der Gravitationscentra scheint hier, in der Phoronomie, noch nicht zulässig.)

483 33 Richtung] Man sagt jetzt für diesen Fall weder Richtung, noch Seite (483 34), sondern Sinn der Bewegung.

484 12 ich habe anderwärts gezeigt] Prolegomena § 13 vgl. diesen Bd. IV S. 285 f.; aber auch schon Bd. II: Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenstände im Raum, namentlich II 379 29 nach welcher Hand diese Ordnung fortlaufe, 380 8 die Haare auf dem Wirbel aller Menschen sind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen ... fast alle Schnecken u. a. Ebenda II 377 13 auch eine Bezugnahme Kants auf die von Leibniz projectirte Analysis situs (vgl. Erl. zu 507 11). Spätere Bewährungen hat Kants Lieblingsgedanke, dass sich der Unterschied des Rechts- und Linksgewunden (und einfacher der des Rechts und Links selbst) nicht restlos diskursiv wiedergeben lasse, in Maxwells Bohrer- oder Pfropfenzieher-Regel (diese also ganz an Kants Beispiel vom Pfropfenzieher anklingend) und einfacher schon in Ampères Schwimmer- oder Handregel, in Flemings Dreifingerregel u. dgl. gefunden. Alle diese Regeln wären überflüssig,

wenn sich von den Beziehungen zwischen Strömen und Magneten ausreichende Begriffe geben liessen, ohne die Anschauungen von Rechts und Links, Vorwärts und Rückwärts als bekannt und gegeben vorauszusetzen.

484 27 Blutumlauf eines kleinen Vogels ist viel geschwinder] Gegen die hier von Kant ohne Zweifel angenommenen Verhältnisse liegen (nach mündlich bei Sigmund Exner und Ernst Boeck eingeholten Mittheilungen) auch gegenwärtig noch keine widersprechenden Messungen vor; freilich zum Theil deshalb, weil von genaueren quantitativen Daten auch jetzt noch Vieles ausständig ist. So wurde die Umlaufszeit T des Blutes (d. i. die Kreislaufs-Dauer = Zeit, die ein in das centrale Ende einer angeschnittenen Vene eingeführter Stoff braucht, um nach Durchlaufen des ganzen Kreislaufes im peripheren Ende des durchschnittenen Gefässes wieder zu erscheinen) bisher wirklich gemessen nur beim Pferde (T = 25 sec nach Hering), beim Hund (T = 31,5 sec nach Vierordt) und beim Kaninchen (T = 7,8 sec nach Vierordt), dagegen nicht beim Menschen und bei Vögeln. Immerhin spricht die Abnahme der drei Zahlen für T bei den drei Säugethieren mit deren abnehmender Grösse für den ersten Theil von Kants Behauptung (der Blutumlauf eines kleinen Vogels ist viel geschwinder als der eines Menschen). Die eigentliche Geschwindigkeit C (die Kant mit Recht unterscheiden will von der in sehr uneigentlichem Sinne als Geschwindigkeit bezeichneten Umlaufszeit T) ist am grössten in den grossen Stämmen der Arterien und auch hier nahe den Achsen grösser als nahe den Wandungen, viel kleiner in den kapillaren Arterien und wieder grösser hier als in den grösseren Venen, so dass also jedenfalls nur von durchschnittlichen Geschwindigkeiten für ein ganzes Thier geredet werden darf (bei Warmblütlern ist die Geschwindigkeit der einzelnen Blutkörperchen etwa $^1/_2$—$^2/_3$ mm per Sek., die mittlere Geschwindigkeit des Blutstromes in der Aorta etwa 26 mm per Sek). Diese mittleren Geschwindigkeiten werden mittelbar erschlossen aus der Blutmenge, die durch eine Systole gefördert wird (beim Menschen etwa 70 cm^3), der Zahl der Systolen per Minute (etwa 72), der geförderten Blutmenge per Minute, dem Durchschnitte der Aorta und hieraus der Höhe des in der Aorta per sec geförderten Blutcylinders. Es ergaben sich nach Volkmann beim Pferde in der Carotis 30 cm per sec, in der Metatarsea 5,5 cm per sec, dagegen im Froschlarvenschwanztheil nur 0,05 cm per sec nach directer Messung unter dem Mikroskop. — Sowohl von T wie von C, die beide auf die translatorische Bewegung des Blutes in den Gefässen gehen, ist zu unterscheiden die viel leichter zu messende Fortpflanzungsgeschwindigkeit c der Blutwellen, die beim Menschen und den grösseren Thieren übereinstimmend etwa 1½ Meter per Secunde beträgt. Von dieser Geschwindigkeit ist bei Kant nicht die Rede.

484 37 Geschwindigkeit bloß in räumlicher Bedeutung] Vollständiger 489 10: sondern auch auf die Zeit darin.

485 3 Ruhe . . . beharrlich] Auf die Übereinstimmung mit Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte 18 26ff verweist Kurd Lasswitz I 530.

488 31 in der Folge besonders gehandelt werden] IV. Hauptstück, Phänomenologie, insbesondere 556 30ff.

493 32 **nicht . . . eine . . . Schnelligkeit aus Langsamkeiten bestehe**] Über die Beziehung dieser Bemerkung zum ganz allgemeinen Fechner'schen Problem der Messung nicht extensiver Grössen vgl. Stud. S. 21 ff. und oben S. 470 18.

494 10 **der Körper sich mit der ersten Geschwindigkeit in freier Bewegung erhalte, indem die zweite hinzukommt; welches ein Naturgesetz bewegender Kräfte ist**] Man führt es gegenwärtig als „Unabhängigkeitsprincip" an und es wäre als solches der *prima lex motus* Newtons (Trägheits- und Beharrungs-Princip) koordinirt. A. Voss sagt hierüber in seinen Principien der rationellen Mechanik (Encyclop. d. mathem. Wissensch. 1901, Bd. IV, 1, Heft 1 S. 55): „Das Unabhängigkeitsprincip, das nach Ansicht mancher englischer Autoren in Newtons *lex secunda* enthalten ist, und auf das sich der Parallelogrammsatz gründet, ist erst später in der französischen Schule mit besonderem Nachdrucke hervorgehoben." Insofern es bei Newton nicht explicite ausgesprochen, sondern nur im Corrollarium 1 zu den *leges motus* (p. 14 ed. 1713) als etwas Selbstverständliches stillschweigend vorausgesetzt ist, sagt Mach (Mechanik 4. Aufl. 1901 S. 257): „Zusatz 1 enthält etwas wirklich Neues. Derselbe betrachtet aber die durch verschiedene Körper M, N, P in einem Körper K bedingten Beschleunigungen als selbstverständlich von einander unabhängig, während dies gerade ausdrücklich als eine Erfahrungsthatsache anzuerkennen wäre". In wie weit dieses und die übrigen Principien der Dynamik nur Erfahrungsthatsachen oder aber durch anderweitige Erkenntnissmittel gestützt sind, ist derzeit noch strittig (vgl. Stud. S. 79 ff.). Es kommt aber beim Unabhängigkeitsprincip noch hinzu, dass es überhaupt nur annähernd (genau etwa nur in statischen Grenzfällen) gelten würde, falls sich einmal folgende Möglichkeiten als Erfahrungsthatsachen herausstellen sollten: Wilhelm Webers elektrodynamisches Grundgesetz der Abhängigkeit elektrischer Wirkungen von den Geschwindigkeiten der Ladungen; Maxwells Gleichungen für die Bewegungen elektrischer Punkte, deren Geschwindigkeit von derselben Grössenordnung wie die Ausbreitungsgeschwindigkeit des Lichtes ist; ebenso bei ponderablen Massen, falls der Gravitation eine endliche Ausbreitungsgeschwindigkeit zukäme. — Da diesen physikalischen Möglichkeiten gegenwärtig noch allzuviel an empirischer Bewährung fehlt, als dass sie das Lehrgebäude der systematischen Mechanik heute schon umzustossen im Stande wären, hat der Herausgeber in seiner Physik (Vieweg, 1903, vgl. zu 477 6) § 16 als Principien der Dynamik des Punktes das Trägheits- und Beharrungs-, das Unabhängigkeits- und das Gegenwirkungs-Princip beibehalten und sie, wenigstens für den dort zu bietenden Lehrgang, nothwendig und ausreichend befunden.

497 30 **Lambert**] 1728—1777. Mathematiker, Physiker, Philosoph. (Photometria seu de mensura et gradibus luminis colorum et umbrae 1760, Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues 1761 [vgl. I, 545], Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren 1764). Über seine persönlichen Beziehungen zu Kant vgl. Briefwechsel (s. u. Erläut. zu 507 11).

498 4 **Der Satz des Widerspruches treibt keine Materie zurück**] vgl. Stud. S. 64 ff. — Was „für Kant die Anregung zur Aufstellung seiner Zurückstoßungs-

kraft der Materie gewesen zu sein“ scheine, sagt Lasswitz I 524 in der Erl. zu 26 14. Es handle sich um ein „Mittel, . . . die Entstehung der Bewegung aus der Ruhe, nicht bloss aus „wirklicher“ Bewegung zu erklären“.

500 2 expanſive Kraft . . . Elaſticität] Zu eng als Definition der Elasticität, adäquat nur für Druckelasticität.

501 6 f. Kraft muß . . ., in einen kleineren Raum eingeſchloſſen (zuſammengepreßt), größer . . . ſein.] Dass hiermit in die Vorstellung der Kraft eine uns heute schon fremdartig gewordene Nebenvorstellung von Fluidum oder dgl. aufgenommen ist, vgl. Stud. S. 27 ff.

504 13 Monadiſt] hier = Atomist. Die weiteren Ausführungen Kants richten sich gegen jene besondere Form der Atomistik, die nicht räumlich ausgedehnte Atome, sondern blosse Kraftcentra annimmt. Als Urheber dieses Atombegriffes gilt Boscovich (1711—1787). Zu ihr bekannten sich später u. a. Ampère, Faraday (vgl. Stallo, Begr. u. Theorien der mod. Phys. 1901, S. 161 ff.).

505 10 f. kleinſten Theile der Luft ſich in umgekehrtem Verhältniß ihrer Entfernungen von einander zurücktreiben.] Über dieses Kraftgesetz vgl. Erläuterung zu 522 27.

507 11 ein großer Mann, der . . . das Anſehen der Mathematik in Deutſchland zu erhalten beiträgt.] Es kann gemeint sein Leibniz (nach Vaihinger, Comment. zur Kr. d. r. V. Bd. II, S. 429), Wolff (nach Kirchmann, Erläuterungen zu den Metaph. Anfgr. d. N., mit sehr wenig wahrscheinlichen Gründen), überdies Euler, Lambert und Kästner. — Vaihinger sagt a. a. O. II, 429: Nach „einer bis jetzt kaum beachteten Stelle in den M. A. d. N. II, Lehrs. 4, Anm. 2 . . . habe Leibniz im Wesentlichen dasselbe sagen gewollt wie Kant. Nur seine Nachfolger hätten ihn übel verstanden . . . Leibniz habe den Raum nur als ‘subjective Form unserer Sinnlichkeit’ angesehen“ dazu die Anmerkung (Vaihinger II 429): „Dass die ganze Stelle auf Leibniz zielt, . . . hat im Anschluss an Schopenhauer auch Gwinner ausgeführt . . .“. Ähnlich auch Vaihinger II 150. Für diese Deutung Vaihingers sind überdies anzuführen die Stellen: Kant, Über eine Entdeckung nach der alle Kritik . . . (VIII, 248). Iſt es wohl zu glauben, daß Leibniz, ein ſo großer Mathematiker! die Körper aus Monaden (hiemit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zuſammenſetzen wollen . . . Auch ſcheint er mit Plato . . . Hier also ein ähnlicher Gedankengang wie an unserer Stelle 507 33. Am wesentlichsten der Schluss der ganzen Stelle 508 10: Daher war Leibnizens Meinung . . . nichts Anderes zu behaupten, als . . . daß der Raum . . . nicht die Welt von Dingen an ſich ſelbſt, ſondern nur die Erſcheinung derſelben enthalte . . . Äusserlich auch, dass die Anfangsworte der Stelle ein großer Mann (II 377 18) ausdrücklich auf Leibniz (377 1) angewendet werden an der Spitze der Abhandlung Von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume.

Eben diese Abhandlung Kants nennt bald nach Leibniz auch Euler. An diesen bei 507 11 zu denken, wäre nahe gelegt schon durch Eulers wiederholte Beschäftigung mit allgemeinen Raumfragen (Streintz, Die physikalischen Grundlagen der Mechanik, 1883 sagt S. 35: „Ihn haben diese Fragen sein ganzes Leben

hindurch auf das Lebhafteste beschäftigt, und wohl kein Autor nach ihm hat so viel über diesen Gegenstand geschrieben"). Doch ist es in erster Linie die Frage nach der Absolutheit oder Relativität des Raumes, hinsichtlich deren Euler, wie Streintz a. a. O. zeigt, wiederholt seine Meinung gewechselt hat; und erst in zweiter Linie führten jene Studien ihn auch gelegentlich auf Fragen der Idealität oder Realität des Raumes). Kant selbst citirt nun in seinen vorkritischen Schriften wiederholt die Abhandlung des berühmten Eulers (II 37819, II 16820). „Réflexions sur l'espace et le temps" in der Histoire de l'Académie royale des Sciences et belles lettres, à Berlin Année MDCCXLVIII (der Band ist datirt MDCCL) S. 324—333. Euler schreibt daselbst den Metaphysikern das Reduziren des Raumes auf blosse Relationen zu und lässt dagegen die Mathematiker auf Grund des Gegebenseins der zwei Bewegungsgesetze (gemeint ist das Beharrungsgesetz für die beiden Fälle der Ruhe und der gleichförmigen Bewegung) an der selbständigen Realität des Raumes festhalten. Z. B. unter V: Il est donc certain, que s'il n'était pas possible de concevoir les deux principes allégués de la Mécanique, sans y mêler les idées de l'espace et du temps, ce serait une marque sûre, que ces idées n'étaient pas purement imaginaires, comme les Métaphysiciens le prétendent. On en devrait plutôt conclure, que tant l'espace absolu, que le temps, tels que les Mathématiciens se les figurent, étaient des choses réelles, qui subsistent même hors de notre imagination: puisqu'il serait absurde de soutenir, que de pures imaginations pouvaient servir de fondement à des principes réels de la Mécanique. Ferner unter XVI: Je ne veux pas entrer dans la discussion des objections qu'on fait contre la réalité de l'espace et du lieu; car ayant démontré, que cette réalité ne peut plus être revoquée en doute, il s'ensuit nécessairement, que toutes ces objections doivent être peu solides. — Die Übereinstimmung von Kants These, daß der absolute Raum . . . eine eigene Realität habe (Bd. I 3789.11), mit diesen Gründen Eulers gegen die Idealität des Raumes gestaltet sich aber geradezu zu einem Beweise, dass Kant in der Stelle Bd. IV 50711 Euler nicht mehr gemeint haben könne; wozu noch kommt, dass Kant dort, wo er selbst mit dem Begriffe des absoluten Raumes ringt, nämlich im 4. Hauptstück der M. Anfgr. d. N., Eulers gar nicht mehr gedenkt.

Für Lambert spräche namentlich Kants persönliches Verhältniss zu ihm (X, No. 31, 32, 35, 54 und vor allem 57, S. 101f., wo Lambert zur Lehre von Raum und Zeit, wie sie in der *dissertatio de mundi sens. atque intell. forma atque princ.* war vorgetragen worden, speciell in Sachen der Zeit zwar gegen Kant Stellung nimmt, aber aus Gründen, welche für den Raum nicht entscheiden würden). Da Lambert 1777 starb, so verträgt sich hiermit das Präsens beiträgt nur unter der Annahme, dass entweder dieses Stück der Metaph. A. d. N. schon lange vor 1786 abgefasst wurde, oder dass beiträgt im Sinne des Fortwirkens bis auf die Gegenwart gemeint ist. Dies müsste man auch annehmen, wenn man den Deutungen auf Leibniz, Wolff oder Euler († 1782) beitreten wollte.

Für Kästner spräche weiter nichts, als dass Kant auch sonst einige Male seiner als eines scharfsinnigen Mathematikers gedenkt (z. B. Bd. II S. 170).

510 24 f. Anziehung als Grundkraft so schwer in den Kopf will.] Es werden noch heute oft nicht scharf genug aus einander gehalten die Fragen, ob eine actio in distans a priori als unmöglich einzusehen ist, oder ob nur, seit die elektrischen Fernkräfte durch Faraday, Maxwell und Hertz entbehrlich wurden, sie auch für die Gravitation empirisch unwahrscheinlich sind. Dabei ist es denkwürdig, dass gegenwärtig die Naturforscher mehr für, die Philosophen mehr gegen die apriorische Entscheidbarkeit dieser Frage sind. Eine Unmöglichkeit, eine Absurdität der actio in distans findet z. B. Chwolson (Physik 1902 I. 212—215); hingegen sagt zurückhaltend Lord Kelvin, Molekulardynamik (deutsch 1909, S. 417): „Wir lassen der Gravitation und möglicher Weise der Elektrizität (wahrscheinlich aber nicht dem Magnetismus) die jetzt sehr unpopuläre Idee einer Wirkung in die Ferne". Ganz bestimmte philosophische (allgemein-erkenntnistheoretische, nicht speziell physikalische) Gründe, dass sich solche Fragen überhaupt nicht a priori entscheiden lassen, gibt z. B. schon Meinong, Humestudien II. Zur Relationstheorie (Sitzgsber. d. Wiener Akad. d. Wissensch. 1882, S. 134 [704]). Ebenso kommt E. v. Hartmann, Die Weltanschauung der modernen Physik, in „VIII. Fernwirkung und Nahwirkung" (1. Aufl. 1902 S. 140—153) zu dem Ergebnisse: „Die ganze Scheu vor der Fernwirkung ist somit ein Gewebe von lauter Vorurtheilen, Missverständnissen und Verwechslungen". — Hinsichtlich aller im Folgenden berührten Fragen über Newtons Stellung zu den Fernkräften, über Corpuscular- und Fluiditätstheorien u. s. f. orientirt auf's Genaueste historisch und systematisch Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. 1889—90.

514 28 f. Man hält gemeiniglich dafür, Newton habe . . . nicht nöthig gefunden, eine unmittelbare Attraction . . . anzunehmen, . . . sondern . . . hierin den Physikern volle Freiheit gelassen.] Vgl. Mach, Mechanik, 4. Aufl. 1901, S. 198: „Von der Thatsache der allgemeinen Schwere geht er aus. Eine Erklärung dieser Erscheinung, sagt er, sei ihm nicht gelungen, und mit der Erdichtung von Hypothesen gebe er sich nicht ab. Doch konnte er seine Gedanken hierbei nicht beruhigen, wie man aus seinem bekannten Briefe an Bentley sieht. Dass die Gravitation der Materie wesentlich und anerschaffen sein sollte, so dass ein Körper auf den anderen ohne Vermittlung durch den leeren Raum wirken könnte, erscheint ihm absurd. Ob aber dieses vermittelnde Agens materiell oder immateriell (geistig?) sei, darüber will er sich nicht entscheiden." Auf eben diese Möglichkeit weist sogar das Schlusswort (Scholium generale) zu den ganzen „Phil. nat. princ. math." hin: „Adjicere jam liceret nonnulla de spiritu quodam subtilissimo corpora crassa pervadente, et in iisdem latente; cuius vi et actionibus particulae corporum ad minimas distantias se mutuo attrahunt, et contiguae factae cohaerent: et corpora electrica agunt ad distantias maiores, tam repellendo quam attrahendo corpuscula vicina; et lux emittitur, reflectitur, refringitur, in-

flectitur, et corpora calefacit; et sensatio omnis excitatur, et membra animalium ad voluntatem moventur, vibrationibus scilicet huius spiritus per solida nervorum capillamenta ab externis sensuum organis ad cerebrum et a cerebro in musculos propagatis. Sed haec paucis exponi non possunt; neque adest sufficiens copia experimentorum, quibus leges actionum huius spiritus accurate determinari et monstrari debent." — Völlig in der Weise moderner Positivisten dachte und sprach Kant schon in seiner früheren Schrift Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe Bd. II 2015—20: wie die Newtonische Anziehungskraft aller Materie zu Erklärung der großen Bewegungen des Weltbaues, nämlich nur als das Gesetz einer durch die Erfahrung erkannten allgemeinen Erscheinung, wovon man die Ursache nicht weiß, und welche folglich man sich nicht übereilen muß sogleich auf eine dahin zielende innere Naturkraft zu schieben.

5151 1 *(Cor. 2. Prop. 6. lib. III. Princip. Phil. N.)*] lautet in der Ausgabe 1713 auf pag. 368, sehr stark von Kants deutscher Wiedergabe abweichend: „Si Aether aut corpus aliud quodcumque vel gravitate omnino destitueretur, vel pro quantitate materiae suae minus gravitaret: quoniam id (ex mente Aristotelis, Cartesii & aliorum) non differt ab aliis corporibus nisi in forma materiae, posset idem per mutationem formae gradatim transmutari in corpus eiusdem conditionis cum iis quae, pro quantitate materiae, quam maxime gravitant, & vicissim corpora maxime gravia, formam illius gradatim induendo, possent gravitatem suam gradatim amittere. Ac proinde corpora penderent a formis corporum, possent cum formis variari, contra quam probatum est in Corollario superiore". Dort (Cor. 1) heisst es: „Hinc pondera corporum non pendent ab eorum formis & texturis. Nam si cum formis variari possent; forent maiora vel minora, pro varietate formarum, in aequali materia: omnino contra Experientiam".

5152 8f. *ne quis . . . quaestionem unam de eius causa investiganda subjeci*] Die von Kant angeführte Vorerinnerung zur zweiten Ausgabe von Newtons Optik lautet (in der Ausgabe von Ostwalds Klassikern der exacten Wissenschaften No. 96, 97): „Am Ende des 3. Buches sind einige Fragen hinzugefügt. Um zu zeigen, dass ich die Schwerkraft nicht als eine wesentliche Eigenschaft der Körper auffasse, habe ich eine Frage über die Ursache derselben hinzugefügt, und wollte dies gerade in Form einer Frage vorlegen, weil ich in Ermangelung von Versuchen darüber noch nicht zu befriedigendem Abschlusse gelangt bin. Juli 16. 1717. I. N." Die Stelle selbst lautet (Ostw. No. 97, p. 121.): „Was erfüllt die von Materie fast leeren Räume, und woher kommt es, dass Sonne und Planeten einander anziehen, ohne dass eine dichte Masse sich zwischen ihnen befindet?"

5209 Eulers Hypothese] nämlich die Wellenlehre des Lichts, die Euler als einer der Wenigen im XVIII. Jahrh. gegen Newtons Emissionstheorie vertreten hatte. Diese Wellenlehre aber (gleichviel ob in der damaligen mechanischen Ausgestaltung oder in der gegenwärtigen elektromagnetischen) findet bekanntlich keineswegs eine Schwierigkeit, die geradlinichte Bewegung des Lichtes begreiflich zu machen. — Für Newton war (aus anderen Gründen als sie Kant hier dem

Euler zuschreibt) in der That die geradlinige Ausbreitung des Lichtes (nämlich die Schatten ohne Beugung — nicht „ums Eck sehen", dagegen „ums Eck hören") eine Schwierigkeit gegen die Wellenlehre des Lichtes. Dass dies sogar die einzige Schwierigkeit war, die Newton die Wellenlehre verwerfen und die Emissionstheorie festhalten liess, führte A. Cornu gelegentlich des Jubiläums von Stokes (Nature 1899, No. 1552) aus.

522 27 das Mariotteſche (Gesetz) . . . beweiſet . . . wie Newton darthut] Die daselbst citirte Stelle Newtons (Princ. Ph. N. lib. II. prop. XXIII.) stellt das Theorema XVIII. auf: „Si Fluidi ex particulis se mutuo fugientibus compositi densitas sit ut compressio, vires centrifugae particularum sunt reciproce proportionales distantiis centrorum suorum. Et vice versa, particulae viribus quae sunt reciproce proportionales distantiis centrorum suorum se mutuo fugientes componunt Fluidum Elasticum, cuius densitas est compressioni proportionalis." In dem von Kant citirten 23. Schol. werden auch die Kraftgesetze $\frac{1}{D^2}$ und allgemeiner $\frac{1}{D^n}$ besprochen. Newton schliesst: „An vero Fluida Elastica ex particulis se mutuo fugantibus constent, Quaestio Physica est. Nos proprietatem Fluidorum ex eiusmodi particulis constantium Mathematice demonstravimus ut Philosophis ansam praebeamus Quaestionem illam tractandi". — Die bei Kant anschliessende Stelle (522 30—34) klingt an die kinetische Theorie der Wärme an, — freilich so, dass nicht nur die Lufttheile, sondern die Wärme selbst Erschütterungen erführe. — Übrigens beachten Newton und Kant, wenn sie das Mariottesche Gesetz aus dem Abstandsgesetz $\frac{1}{r}$ oder $\frac{1}{d}$ ableiten zu können meinen, nicht die Schwierigkeit, dass zwischen gasförmigen Massen (z. B. kosmischen Nebelbällen) Abstossungen auftreten müssten, die, je grösser die Abstände der Massen sind, um so mehr die allgemeine Anziehung übertreffen müssten. Hierin liegt mittelbar ein (von Boltzmann in ungedruckten Vorlesungen hervorgehobener) Grund für die Erklärung des Mariotteschen Gesetzes nach der kinetischen Gastheorie statt nach jenem Abstandsgesetze $\frac{1}{r}$.

528 6 was Newton vom Lichtſtrahl ſagt] Eine Stelle, die explicite nur durch den leeren Raum sagt, findet sich in Newtons Optik nicht; wohl aber zeigt Newton (Lib. II, pars. III, prop. VIII, nach der Ausgabe in Ostwalds Klassikern der exacten Wissenschaften No. 97, S. 50), dass die Ursache der Reflexion „nicht in dem Auftreffen des Lichtes auf die festen und undurchdringlichen Körpertheilchen, wie man gewöhnlich annimmt", beruht.

528 24 Originalität der Eigenſchaft der Flüſſigkeit] Die Ersetzung der Flüssigkeiten und Gase durch glatte, harte (oder elastische) Kügelchen diente z. T. nur didaktischen Zwecken, um die Allseitigkeit der Druckfortpflanzung u. dgl. zu veranschaulichen; rein wissenschaftlich gehört sie zu den Grundannahmen der kinetischen Gastheorie. Doch geschah es hier wesentlich aus rechnerischen

Gründen, dass die Teile eines Gases, aus deren Bewegung die Spannung und ihr Wachsen mit der Temperatur erklärt werden sollte, als diskrete Körperchen (Kugeln, Ellipsoide) eingeführt wurden. Dieser Grundgedanke der kinetischen Theorien der Wärme und der anderen Sinnesqualitäten liesse sich auch aufrecht erhalten, wenn statt einzelnen sich bewegender Kügelchen u. dgl. eine stetige Flüssigkeit mit solchen Bewegungen vorausgesetzt würde, dass sich aus hydrodynamischem Druck und Stoss die Spannung der Gase u. dgl. ebenso erklärte, wie bisher aus dem Stoss der festen Körperchen. Derartige Umgestaltungen der kinetischen Theorien scheinen aber bisher selten versucht worden zu sein (wohl mehr aus Scheu vor den rechnerischen Schwierigkeiten als aus der Überzeugung, dass in rerum natura das Feste wirklich etwas vor dem Flüssigen und Gasigen voraus habe; welche Vormeinung Stallo, Die Begriffe und Theorien der modernen Physik Kap. XI, heftig bekämpft). In der That macht sich z. B. die Physik von Chwolson (I. Bd. Mechanik) frei von der herkömmlichen Abfolge: Fest, Flüssig, Gasig, indem sie die Gase zuerst, das Feste zuletzt behandelt.

529$_{15}$f. Nur die ſtarren Materien . . . denen man Reibung beilegen darf] Gegenwärtig spricht man auch von Reibung der Flüssigkeiten und Gase.

531$_{24}$f. einander auflöſende Materien . . . machen . . . ein elaſtiſches Medium aus] Eine schöne Antecipation der gegenwärtigen Lehre vom osmotischen Druck und seiner Analogien zum Gasdruck; vgl. z. B. J. H. van 't Hoff, Acht Vorträge über phys. Chem. 1902, S. 11: „Für einen gegebenen Körper ist der osmotische Druck dessen Gasdruck gleich . . ."

533$_{28}$ daß es unmöglich ſei, ſich einen ſpecifiſchen Unterſchied der Dichtigkeit der Materien ohne Beimiſchung leerer Räume zu denken] Diese angebliche Unmöglichkeit geht auf die antike Atomistik zurück. Nach Th. Gomperz, Griech. Denker 1896 I. 260, lässt sich Demokrits und Leukipps Konception der Atome und des leeren Raumes zurückverfolgen bis zu des Anaximenes Lehren von der Verdichtung und Verdünnung.

537$_{12}$ Die Quantität der Materie] Dieser in den modernen Verhandlungen über den Massenbegriff (Stud. S. 69ff.) so oft geschmähte (in Höfler, Physik, 1904, S. 61 durch die Bestimmung „nach dem Beharrungswiderstande gemessene Menge der Materien" ergänzte) Begriff einer „Quantität der Materie" steht an der Spitze von Newtons Phil. nat. princ. math. Def. I. Quantitas materiae est mensura eiusdem orta ex illius densitate et magnitudine conjunctim. Hierzu Def. II. Quantitas motus est mensura eiusdem orta ex velocitate et Quantitate materiae conjunctim. Wie Newton in seiner Definition der Quantität der Materie schon den Begriff der Dichte voraussetzt, so Kant in seiner Definition der Quantität der Materie den Begriff der Quantität der Bewegung: beides also Begriffe, die wir in den gewöhnlichen Formeln der Mechanik $D = \frac{m}{v}$ und $Q = mc$ als die abgeleiteten darstellen. Doch sind alle hieher gehörigen Fragen über den relativen Primat der Vorstellungselemente der Mechanik bis heute — und heute mehr als noch vor einigen Jahrzehnten — in vollem Fluss. (Vgl. hierzu P.

Volkmann, „Über Newtons Philosophiae naturalis principia mathematica und ihre Bedeutung für die Gegenwart," Schriften der physikal. ökon. Gesellschaft zu Königsberg i. Pr., 1898. Ferner G. Hamel „Über Raum, Zeit und Kraft als apriorische Formen der Mechanik", Jahresber. d. D. Mathematiker-Vereinigung 1909, S. 358.

539 5 **eines mit Widerstande erfüllten Raums**] Kant erinnert hier an die Kraftmaße $pt = mc$ und $ps = \frac{mc^2}{2}$, also an den Gegenstand seiner Schrift: **Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte.** Kants These: **Die Größe der Wirkung in einer gegebenen Zeit ... kann doch allein das Maß einer ... Bewegung** sein (539 12—15), d. i. also die Bevorzugung der Function pt vor ps, ist so wenig zu beweisen wie etwa die These gegenwärtiger Energetiker, dass nur die Maßgrösse ps, nicht auch $p = mg$ für sich je eine Seite mechanischer Erscheinungen darstelle. (Vgl. Erl. zu IV 477 6 — sowie die ausführlichen Erläuterungen von Lasswitz Bd. I. 523 ff.)

540 8 **Wasserhammer**] So nannte man (vgl. z. B. Gehler, Physikal. Wörterbuch, Neue Aufl. 1798) die Glasröhre mit ausgekochtem Wasser, das an die Glaswand unter hellem Klang anschlägt, da nicht zwischenliegende Luft den Stoss abschwächt. Es wirkt hier die ganze anprallende Wassermenge **in Masse** (vgl. diesen Ausdruck 537 16).

541 14 f. **kann die ursprüngliche Anziehung ... ein Maß der Quantität der Materie ... abgeben.**] Dies nicht nur in der Vergleichung der Materien durch Abwägen, sondern in viel umfassenderer Weise, wenn durch Einführung von *Dim* [Gravitationsconstante] = *Dim* [Geschwindigkeit] der Massenfaktor in allen Dimensionsformeln mechanischer (und auf analoge Weise auch elektrischer und magnetischer) Grössen zum Ausfallen gebracht werden kann. Vgl. Chwolson, Physik I. S. 254—266.

543 16 f. **Zweites Gesetz der Mechanik ... (Ein jeder Körper beharrt ...)**] Die Formulirung in () ist die wörtliche Übersetzung von Newtons lex I: Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare. Vgl. Stud. S. 78 ff. — Analoge Beziehungen zwischen Kants III. Gesetz (544 32) und Newtons lex III.

549 10 f. **unter dem von Keplern zuerst angeführten Namen der Trägheitskraft** *(vis inertiae)*] Über Keplers „unvollständige Vorstellung von der Trägheit" in seiner Physica coelestis vgl. Reuschle, Kepler und die Astronomie, 1871, S. 74, 167 u. a. — Höfler, Stud. S. 38, Physik (1904), S. 50.

556 34 **ein Mehreres**] vgl. 559 37 Anm.

557 32 **Newtons Scholium zu den Definitionen**] Es ist in der Ausgabe der Princ. math. ph. n. 1713 S. 9 die lange Stelle: Effectus, quibus motus absoluti & relativi distinguuntur ... etc., in der der von Newton wirklich ausgeführte „Eimerversuch" und das Gedankenexperiment mit den zwei durch einen zu spannenden Faden verbundenen Massen erörtert werden. Vgl. Stud. S. 123—158.

559 9 eine bloße Idee] Im Besonderen wird Kants Begriff der bloßen Idee auf den Raum angewendet in der 1. und 2. Antinomie der Kr. d. r. V., hier freilich in Hinblick auf die Unendlichkeit, nicht, wie in den Metaphysischen Anfangsgründen d. N., auf die Absolutheit des Raumes.

559 24 alle Bewegung oder Ruhe bloß relativ und keine absolut sein könne] und 559 33 f. einen absoluten Raum . . . denken müsse] Hiernach hat Kant versucht, an den absoluten Raum zu glauben und nur an die absolute Bewegung nicht zu glauben. Stud. S. 121 ff. — In den Kantstudien (K. St. VII, S. 459) findet E. König bei Kant eine „Verwechslung des Raumes (physischen Bezugsystemes), auf den wir alle Bewegungen beziehen müssen, um einen einheitlichen Zusammenhang der Erscheinungen zu gewinnen, mit dem absoluten Raume (Anm. zur Phänomenologie, Absatz 2 am Schluss)".

560 18 scheint . . . absolute Bewegung zu sein] nach 561 36 scheint es aber (nach Kant) nur so. Sie ist (nach Kant) keine absolute Bewegung.

561 25 von West nach Ost] und 561 28 von Westen nach Osten] Über die Kontroverse (Hartenstein, Schwab, Stadler, Keferstein) ob von Osten nach Westen ($A^{1,2,3}$) ein Druckfehler sei oder nicht, vgl. Stud. S. 6. — Es sei hier hinzugefügt, dass, wenn Kants Worte Oder wenn ich auch außerhalb den Stein von der Oberfläche der Erde weiter entferne, so aufgefasst werden, dass man den Stein nicht (wie im vorigen Satz vorausgesetzt) von der Oberfläche in einen Schacht fallen lasse, sondern dass der Stein z. B. von einem Thurm an die Erdoberfläche fällt, es allerdings, wie später die Versuche von Guglielmi (1792) Benzenberg (1802), Reich (1831) bestätigt haben, heissen muss von Westen nach Osten, also A an der zweiten Stelle (561 28) den Druckfehler hatten, nicht, wie Stadler geglaubt hatte, an der ersten Stelle (561 25). Immerhin bliebe für Kants Worte auch noch die andere Auffassung möglich, dass man den Stein von der Oberfläche der Erde weiter entferne, indem man ihn nach aufwärts wirft. Dann würde allerdings der Stein, etwa in hinreichend kleinem Abstand östlich von einem Thurm aufwärts geworfen, die vertikale östliche Thurmwand in ihren oberen Theilen berühren, oder an der Westwand des Thurmes aufwärts geworfen, sich von ihr entfernen, also eine Ablenkung von Osten nach Westen zeigen. Da aber ein solcher Versuch noch unvergleichlich schwieriger durchzuführen wäre, als die Fallversuche, so ist es unwahrscheinlich, dass Kant an ihn gedacht habe. Entferne (561 27) heisst also nicht Aufwärtswerfen, sondern einen von der Erdoberfläche entfernten Ausgangspunkt für die Bewegung nach abwärts wählen.

562 5 *edit.* 1714] Es gibt aber keine Ausgabe der Princ. ph. n. von 1714, sondern die zweite Ausgabe (nach der Kant sonst citirt) ist von 1713, die dritte von 1726.

563 33 in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik] S. 523 20 ff.

Lesarten.

467 25 beilegen] beizulegen A^1 || 470 20 aus ihren] ihren fehlt bei Hartenstein (wohl in Hinblick auf die stehende Formel aus Begriffen erkennen); doch ist

hier das ihren ebenso sinngemäss, nur noch korrekter || 47121 eine] in A nicht gesperrt, aber als Zahlwort gemeint || 47329 Objecten] Objekte A und Rosenkranz; gemeint ist aber eine unendliche Mannigfaltigkeit von . . . Objekten || 47527 äußerer] äußeren A3 und Rosenkranz; gemeint ist äußerer Sinne, die Einbeziehung des Plurals in den Singular Sinnes ist bei Kant nicht ungewöhnlich; vgl. 47610 || 47541 gegebene] A1·2 gegebenen A3; aber durch die bezieht sich nicht auf gegebene Vorſtellungen, sondern auf Handlung || 47724 man] fehlt bei A, ſich Rosenkranz, Hartenstein. Es dürfte Kant aus dem vorhergehenden Relativsatze man vorgeschwebt haben || 47823 hätte] hatte? Höfler ||

48124.25 Raume bewegt] Hartenstein ergänzt Raume ſich bewegt. Dies giebt zwar auch einen Sinn, näher aber liegt die Ergänzung bewegt genannt werden kann parallel dem folgenden ruhig genannt werden kann || 48221 konnte] Höfler könnte A, weil schon 48014 die Materie für einen Punkt galt; dann auch parallel zu wollte Zeile 20 || 48229 der] Höfler des A. Bezieht sich auf Erde (des müsste vorausbezogen werden auf jedem dieſer Körper) || 4843 läuft] Höfler laufen A. Der Singular läuft parallel zu gewunden iſt 48337. Das Femininum ihre (Stange) bezieht sich auf Schwertbohne . . . deren die erſtere; die späteren Maskulina Pfropfenzieher . . . der andere sind Einschiebung || 4846 alle] A3 aller A1·2 | 48524 verbunden, völligen] Höfler verbunden iſt, völligen A. Durch die Weglassung des iſt wird der Sinn der, dass die Bewegung BA (Zeile 22) mit der Bewegung AB . . . verbunden, völligen Mangel (Zeile 24) der Bewegung . . . beweiſen müßte (Zeile 26) || 48528 ſteige und] Höfler ſteigend A. Das Part. Praes. widerspricht dem zeitlich späteren verloren hat und zurückfalle || 48611 verzögert werde] Zus. Hartenstein || 48715 Grundſatz] Höfler statt Grundſatz 1, da kein 2 folgt || 48924 verbinden] Höfler verbunden A || 4907 Lehrſatz] Höfler statt Lehrſatz 1, da kein 2 folgt || 4915 (Grundſatz)] Höfler statt (Grundſatz 1), da kein 2 folgt || 49125 (Grundſatz) Höfler vgl. oben zu 48715 || 4929 würden] Höfler würde A || 4932 relative] Zus. Hartenstein || 49337 der der] Höfler der in der A || 49414 einer] Höfler eine A. Nur die Geschwindigkeit ist eine Grösse, nicht ihr Begriff ||

4962 Hauptſtück der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Dynamik] A, im Gegensatze zu den Titeln des 1., 3., 4. Hauptstückes || 49824 letztere] erſtere A3 || 49825 Kraft] Höfler Kräfte A. Dies erfordert die grammatische Kongruenz. || 49911 Lehrſ. 1] Rosenkranz Lehrſ. 2. A || 49930 welches das zweite iſt] gesperrt wie oben Z. 20 welches das erſte war || 50530 ihn] Hartenstein ſie A || 50817.18 Lehrſatz 2] Höfler Lehrſatz A || 51111 Demnach] Rosenkranz Dennoch A || 51121 ihre fehlt A3 || 5122 Materien] Materie A, einander fordert den Plural (vgl. 51331) || 51318 Denn] in A unnöthig gesperrt || 51325 nicht] Höfler nichts A || 51412 gar] Hartenstein ganz A || 51835 Weiten] Hartenstein Welten A || 5198 ſich] Hartenstein ſie A || 51929.30 müſſen . . . die Richtungslinien] Höfler muß . . . die Richtungslinie A. Plural wegen ausliefen (Z. 31), dieses entsprechend dem zuſammenlaufen (Z. 33) || 52120 worden] A3 waren A1·2 ||

521 38 **können**] Höfler, können A || 522 3 **erfüllt**] Höfler erfüllt vor A || 522 35. 36 **den . . . Theilen . . . ertheilen müſſen**] Höfler der . . . Theile . . . müſſe A || 523 7 **Reelle**] Höfler Reelle A. War fett zu drucken wie **negativ** und **Einſchränkung**, weil Kant die Beziehung zu Realität, Negation und Limitation hervorheben will || 523 22 **äußerer Sinne, was**] Höfler äußerer Sinne, die das, was A. Dieser mit die das anfangende Relativsatz findet keine Fortsetzung. Daher musste die das entfallen || 524 5 **Erwärmung**] Hartenstein Erwägung A || 527 11 **der**] Höfler die A, der bezieht sich auf Grade || 531 15 **zu**] A^3 fehlt $A^{1.2}$ || 531 27 **jede**] Höfler jedes A. Muss sich auf auflösende Materien (nicht auf Volumen) beziehen || 532 17 **herrſchende**] forſchende Hartenstein, was näher liegt; doch giebt auch Schlagbaum für die herrſchende Vernunft das in sich konsequente Gleichniss von den Grenzen eines beherrschten Gebietes || 533 12 **bei Hand**] $A^{1.2}$ bei der Hand A^3. Die Konstruction bei Hand findet sich auch oben S. 68 25. 26 || 534 1. 2 **nach urſprünglich**] Hartenstein nach als urſprünglich A || 534 17 **Schweren**] Schwere Hartenstein, allerdings jetzt allein gebräuchlich. In A sind aber die Schweren (sc. der einzelnen schweren Körper) als Wirkungen der allgemeinen Gravitation gedacht (vgl. S. 474 38 Gravitäten) || 534 20 **den**] $A^{1.2}$ dem A^3 ||

536 19 **einer anderen**] Hartenstein eine andere A || 539 24 **mechaniſch**] $A^{1.2}$ mechaniſche A^3. Es handelt sich um den Gegensatz der dynamiſch bewegenden Kräfte im Sinne des zweiten und der mechaniſch bewegenden Kräfte im Sinne des dritten Hauptstückes || 542 12 **Beweiſe die**] Hartenstein der A || 547 15 **er**] Rosenkranz es A || 548 19 **Richtung bewegt**] ſich bewegt Hartenstein, entstellt aber den Sinn, welcher vielmehr gemäss A der ist, daß . . . kein Körper einen anderen ſtoße, der ruhig iſt, ſondern (ihn nur stosse) sofern er . . ., bewegt (als ein bewegter Körper), . . . die Quantität der Bewegung gebe || 549 30 **Materie** A || 550 17 **die**] Hartenstein ein A || 550 39 **könne**] A. Dem vorangegangenen müßte und dem folgenden bliebe würde entsprechen könnte || 552 6 **die**] A, Rosenkranz der Hartenstein || 552 7 **einer jeden endlichen**] Rosenkranz eine jede endliche A, Hartenstein; unverträglich mit dem Nominativ die Anziehung (Zeile 6).

557 33 **vorausgeſetzt** A^3 || 559 15 **ſich**] Höfler ſie A || 561 28 **Weſten nach Oſten**] Oſten nach Weſten A, vgl. sachl. Erläuterungen || 564 11 **eben denſelben Gründen**] $A^{1.2}$ ebendenſelben Grunde A^3 || 564 22 **könne** A^3 ||

Zu den Figuren.

Die Figuren sind in A und in allen übrigen Ausgaben ohne Nummern. Da aber 493 28 die Verweisung (ſiehe Fig. 1) vorkommt, wurden die Nummern 1—5 angebracht (abgesehen von der kleinen Figur 485 10). Dies war um so nöthiger, als 493 28 statt AB (welches ausser in Fig. 1 auch in Fig. 2 und 3 vorkommt) dem Zusammenhange nach AC gesetzt werden musste.

Alois Höfler.

Orthographie, Interpunction und Sprache.

Orthographie. Vocale. Der Druck hat anderwerts, aber meist nämlich (selten nemlich; vgl. gegenwärtig, Erwägung, ohngefähr). Die Verwendung der Doppelvocale entspricht wie in Grundlegung z. Met. in der Regel unserm Brauch. Fest hält sich ey: seyn (Verb.), daseyn, sey, zwey, zweyte, drey, vielerley, freylich, bey, beylegen, Meynung (und Meinung). — Consonanten. Auch die Anfangsgr. d. Nat. setzen c in griechischen Wörtern: Categorie, Comet, apodictisch, characteristisch und in eingedeutschten lateinischen: Punct (aber Körper). Unter den Adjectiv-Suffixen begegnen wir der Schreibung igt: geradlinigt (daneben lögericht). Dehnungs-h fehlt in allmälig, wol, warnehmen (neben wahrnehmen). Als Bezeichnung des stimmlosen Spiranten finden wir ſ: Bewuſtſeyn, ß: Misdeutung (daneben heißt, Gewißheit, muß u. s. w.), Erkenntnis (selten Erkenntniß). ſſ steht manchmal hinter langen Vocalen und Diphthongen: Ausſchlieſſung, auſſer, äuſſere; ß überwiegt, auch in diesen Wörtern. Vgl. noch Caußalität. — Consonanten-Vereinfachung findet sich in den Fremdwörtern Solicitation, materiel, in ſamt (seltener ſammt), Begrif (vorwiegend ff). Consonantendehnung ist sparsam angewandt: darinn (neben darin, Inbegriff). — Anfangsbuchstaben. Die Orthographie steht der in der Ausgabe gebrauchten sehr nahe. Fälle wie des . . gehörigen (substantivisch), im fallen, dagegen zu Erklären sind selten. — Wortverbindung. ſo gar, ſo wohl begegnen auch hier, doch ist daneben Zusammenziehung eingetreten.

Interpunction. Komma trennt häufig gleichartige Satztheile, die durch und verbunden sind, und steht vor oder auch dann, wenn dieses einen Gegensatz oder eine scharfe Unterscheidung nicht kennzeichnen soll. Es trennt ferner gern ſo — daß, und — da (vor Nebensatz), löst auch Conjunctionen wie denn, allein von folgenden Hauptsätzen ab, verstärkt unnöthig die durch eine Klammer geschaffene Grenze, schliesst adverbiale Bestimmungen und andere Satztheile, die durch ein mithin, oder, und angeknüpft sind, parenthetisch ein, steht gern vor und hinter Satzgliedern, die durch als eingeleitet werden, seien sie nun Prädicatsnomina, sei es in einer Vergleichung nach Comparativen. Zuweilen zerlegt es einen Satz in zwei gleiche Theile, eine bessere Übersicht und zugleich eine Ruhepause schaffend: Und hierin hat die mathematiſch-mechaniſche Erklärungsart, über die metaphyſiſch-dynamiſche einen Vortheil. Mit einem Worte, die Interpunction behält ihre uns bereits bekannte rhetorische Tendenz, ohne sie doch streng durchzuführen. Selten fehlt das Komma, selten auch findet es sich an Stelle eines Kolons vor directer Rede oder ist statt eines Semikolons zu erwarten.

Sprache. Laute. Stammsilbenvocale. ausgedruckt ist 1 mal belegt, sonst ausdrücken, ausgedrückt. Chymie, chymiſch überwiegen, doch fehlen Chemie, chemiſch nicht. würken, würklich begegnen uns nur je 1 mal, i ist sonst durchgedrungen. alsdenn steht meist, alsdann selten. — Vocale der Ableitungssilben. e ist nur an 2 Stellen im Superlativ erhalten: helleſte; häufiger in der unflectirten Form

des Part. Perf.: geſtellet, erfüllet, erkläret, gezerret, conſtruiret; in der flectirten: erfülleten, vergönneten, entferneten; im Ind. Imp. fehlete, erfüllete, einführeten, bedienete; im Conj. Imp. erfüllete, vertheilete, herumdrehete, ausübete. Doch ist Synkope die Regel und wird auch nach Liquiden und Resonanten nicht unterlassen. — Von Adverbien sei 2maliges nunmehro (neben daher, vielmehr) genannt. — Vocale der Flexionssilben. Das e der Neutra mit Präfix ge- beobachten wir nur in Gewichte (2mal neben Gewicht, Geſetz u. a.). Häufig, wenn auch nicht vorherrschend ist in der 3. Pers. Sing. Präs. schwacher Verba die vollere Form erhalten: erfüllet, erhellet, führet, beharret, offenbaret, characteriſiret, ruhet, ausübet, büßet, fußet. Von starken Verben findet sich allein ſiehet. Epithetisches e liefert 1 Beleg: geſchahe. — Vgl. noch ſo ferne (1mal neben ſo fern). — Consonanten. Der Druck hat stets Foderung, erfodern. — Flexion. ſeyn hat 1mal die Bedeutung von ſind, 6mal die von ſeien. — Wortbildung. ohngefähr kommt 2mal, mehrmalen (dagegen niemals, darinn u. a.) 1mal vor. — Syntax. Starke Flexion der Adjectiva nach Formwörtern bieten: ein jeder beliebiger ſchiefer Winkel, ein jeder beweglicher Theil, unſerer äußerer Anſchauung, bey aller anderer Verbreitung. — Zur Flexion der Pronomina sind auch nur Einzelheiten anzuführen: aus ihren inneren Princip (Druckfehler?), dieſes oder jenen Dinges, von dieſer ihren Verknüpfung und Folgen (wohl pluralisch unter Einfluss des zweiten Substantivs); endlich 2maliges denen = den (Dat. Plur. d. Artikels). — Die Zahlwörter zwey und drey sind nach Präpositionen, Artikel und sonstigen Formwörtern nicht selten flectirt, z. B. der zweyen gleichen Geſchwindigkeiten, aller dreyen Categorien, im Ganzen 9mal. — Bedürfnis ist 1mal weiblich gebraucht.

Ewald Frey.

DATE DUE

thesis

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00710 7489

QJ
62
1910 Gesammelte Schriften
v.4 / I. Kant

Flora Lamson Hewlett Library
Graduate Theological Union
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709

DEMCO

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall